مؤلفات الجمعية الفلسفية لمصر

تنشر على إشرافها: الدكتور منصور فهمي باشا رئيس الجمعية، والدكتور علي عبد الواحد وافي وكيلها

المذاهب الفلسفية العظمى
في العصور الحديثة

تأليف

الدكتور محمد غلاب

دكتور في الآداب من جامعة ليون

أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

وعضو الجمعية الفلسفية المصرية

١٣٦٧هـ — ١٩٤٨م

دار إحياء الكتب العربية

عيسى البابي الحلبي وشركاه

مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية

يشرف على إصدارها : الدكتور منصور فهمى باشا رئيس الجمعية والدكتور على عبد الواحد وافى وكيلها

المذاهب الفلسفية العظمى في العصور الحديثة

تأليف

الدكتور محمد غلاب

دكتور فى الآداب من جامعة ليون

أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

وعضو الجمعيه الفلسفية المصرية

١٣٦٧هـ — ١٩٤٨م

دار إحياء الكتب العربية

عيسى البابى الحلبى وشركاه

مقدمة

لا تزال الثقافة الشرقية العصرية فى حاجة إلى تاريخ شامل للفلسفة تُبْسَطُ فيه مذاهبها ونظرياتها وما تعاقب عليها من تطورات ، وما عسى أن يكون للبيئة ، أو للزمن ، أو للمواهب الخاصة ، أو للعوامل الاجتماعية أو السياسية من آثار فى تلك التطورات . ولكننا نشاهد ـ رغم وجود هذه الثغرة ـ أن الفلسفة القديمة قد ظفرت من هذه العناية بحظ لم تظفر بمثله الفلسفة الحديثة . وهذا طبيعى مادام أن أعلام الفكر من أسلافنا قد تأثروا بتلك الفلسفة إلى حد جعل من المتعذر على الباحث أن يتخطاها إذا أراد فهمهم على الوجه الصحيح المنتج . ولا ريب أن هذا الاعتبار من شأنه أن يدفعنا ـ ونحن ورثة لتراث أولئك الأعلام ـ إلى العمل على توثيق عرى الروابط بيننا وبين تلك الفلسفة الغابرة ، بيد أن ذلك لا ينبغى أن يصرفنا عن توطيد دعائم الصلة بين ثقافتنا وبين الفلسفة الحديثة حتى نبرهن على أننا نحيا لأنفسنا وفى عصرنا ، لا للأقدمين وفى عصورهم كما يقال عنا .

ولعل ما نقوم به الآن هو أول محاولة فى اللغة العربية لسد هذا الفراغ . وقد آثرنا أن نجزىء تاريخ الفلسفة الحديثة إلى أسفار صغيرة مجملة سنحاول أن نتوخى فيها السهولة واليسر إلى جانب الإيجاز والاقتصار على الأساسيات ما استطعنا إلى ذلك سبيلا ، وقد آثرنا كذلك أن نتخذ وحدة العصور أساساً للدراسة ، فنقف كل سفر من هذه الأسفار على مرحلة خاصة من مراحل التاريخ الحديث . وذلك لأن المذاهب الفلسفية ليست أشلاء متناثرة ، وإنما هى سلاسل متتابعة قد يصل التناسق بين حلقاتها أحياناً إلى حد الانسجام . وإذاً ، فمن الممكن أن يلتقى الباحث فى خضمها

الهائل بتيارات جزئية نسقتها وحدات العصور فانسجمت فيما وراء أمواجه المتلاطمة . وهـذا يحدونا إلى العناية بالعصور ما دامت هى منشأ الترابط والتماسك ، وبالتالى هى مصدر إثمار الدراسة والبحث . وإذا انتزع الباحث لأمر ما من جسم التاريخ العام عصراً بعينه ثم منحه عناية خاصة ، فلا بد له من العثور فى مجهوده على نتيجة مرضية، إذ أن أهم النواميس الفلسفية هو ما اقتضى منذ القدم اطراد الرقى عن طريق التأرجح والتعارض والتأثرين : الإيجابى والسلبى . وسر ذلك هو أنه عند ماينعطف اتجاه عصر من العصور إلى الرضى عن مذهب فلسفى بسبب دفاع أنصاره عنـه يستتبع ذلك من ناحية أخرى اتجاه العقليات الناقدة إلى تحليله والتنقيب عما يمكن أن يكون فيـه من ثغرات حتى إذا عثروا عليها سددوا إليها سهام النقد والتجريح . وعلى دعائم هذا النقد يؤسس الأخلاف قواعد نظرياتهم الجديدة مستفيدين من تلك الدروس القاسية التى تلقاها أسلافهم ، وبهذا يتحقق ناموس اطراد الرقى الفلسفى ولو فى كل عصر على حدة وتلك آية من آيات صلاحية دراسة العصور منفردة، وبالتالى من آيات تأييدنا فى سلوك وسائل هذه التجزئة .

وقد جعلنا الموضوع الأساسى لهذا السفر الأول دراسة المذاهب الفلسفية العلمى فى القرن السابع عشر . غير أنه لما كانت دراسة الفلسفة فى عصر ما تقتضى أن يوازن الباحث بينه وبين العصر السابق له ، فقـد تحتم علينا أن نلقى على عهد النهضة (وهو العصر السابق للقرن السابع عشر مباشرة) نظرة متأنية فاحصة ، لنتبين كيف أنه كان إعداداً طبيعياً لا محيص عنه للقرن السابع عشر ، ولـكن ينبغى أن نشير هنا فى إجمال إلى أن عهدها كان عهداً مضطرباً كلفاً بالهدم والثورة على كل قديم، مفتوناً بالتجديد مليئاً بأنواع الابتكار وبألوان الاستحداث بدون أن يرمى إلى غاية محددة ، بل كانت عواصف الثمل بحرية الفكر تعبث به وتطوح بآرائه أحياناً إلى أظلم الجهات وأكثرها

تعقداً واختلاطا على ما سيجىء مفصلا فى مواضعه ، وليس هذا فحسب ، بل إن ذلك العصر كان قد أثقل كواهل المفكرين بتلك الكمية الكبرى من المشكلات التى بسطها أمامهم على أشد ما تكون أخذاً بمجامع العقول التى تحررت من قيود الرق، وتخلصت من ربقة الاستعباد ، وخرجت من سجن الضغط والقمع ، لا إلى فردوس الهناءة والسعادة ، بل إلى جحيم الشك والحيرة ، وإن كان نسيم الحرية الدائم الهبوب عليها يشعرها من وقت إلى آخر بإنسانيتها وكرامتها وحقها وواجبها .

لهذا كله اقتضى الناموس الفلسفى أن توجد عقليات منظمة تأخذ أنفسها بالقواعد المحددة والقوانين القاسية كديكارت ومن إليه ممن وضعوا دعائم العهد الجديد .

إعتاد الباحثون أن يبدءوا الفلسفة الحديثة بديكارت ، وفى الواقع أن الفكر البشرى قدبدأ ـ بفضل هذا الفيلسوف ـ حياة جديدة ، أساسها إجلال العقل، والحكم بعضمته متى تحققت لديه الشروط الضرورية والمنهج السليم ، وفوق ذلك فإن مذهبه قد غمر العصر كله إلى حد أن شطر المفكرين إلى شطرين ، أحدهما يناصره ، والآخر يخاصمه ، ولهذا لم يكن من المغالاة أن يدعى بأبى الفلسفة الحديثة ، وهـذا عينه هو الذى دعانا إلى العناية بمذهبه وبمذاهب أشياعه وخصومه الذين أخذ كل منهم بحظ من مذهبه ثم انفرد بابتكارات مكملة له أو متعارضة معه فى معضلاته الأساسية،والذين كونوا معه وعلى ضوء مذهبه مجموعة من الآراء الحصيفة والأفكار الثاقبة أطلق عليها مؤرخو الحركة العقلية اسم « المذاهب العظمى » ومنشأ هـذه التسمية هو أن تلك المذاهب كانت ترمى إلى تنظيم طوائف الأفكار المختلفة ، والأحداث المتباينة ، وجمع كل نوع يتلاءم منها مع أمثاله للوصول إلى تكوين نظريات أساسية بسيطة متينة .

وإذاً ، فقد كان هذا العهد عهد بناء بعد هدم ، وجمع بعد تشتيت ، وتأكد بعد ريبة. وقد أيقن زعماء الفكر فيه بأن الأسس الصحيحة للمعرفة وللوصول إلى الحقائق

موجودة ، فلم يكن للتحليل بد من أن ينزل للتكوين عن الصدارة التى احتفظ به طوال عصر النهضة .

ومما تمتاز به هـذه المذاهب العظمى أنها أعلنت اليقينية المطلقة التى لم تكن معروفة فى العصر السابق ، أو قل التى كان تيار الأفكار المختلفة قد هدمها وقاد الحركة العقلية بعدها إلى الاختلاط والتخبط .

وافقت هذه المذاهب العظمى الحديثة عصر النهضة على هدم يقينيتى العصر القديم والعصور الوسيطة وإن كانت هى نفسها قد ورثت تلك اليقينية عينها حين أعلنت أنها وصلت إلى المعرفة المطلقة ، وصرحت بأنها وضعت مبادئ تصلح أسساً ثابتة ولا تحتوى على مشكلات يراد حلها . ولقد برهن أصحاب هذه المذاهب على قوة فى التفكير ، ونشاط فى البحث ، ويقين فى العلم ، وثقة بالعقل البشرى إلى حد لم يعرف له نظير فى تاريخ الفلسفة فى جميع عصورها .

ومما فاقوا به أسلافهم أنهم مزجوا النظريات الحديثة ــ عن نظام الكون ــ ببقية محتويات العقل التى كان طول التأمل قد انتهى إلى صحتها . ولهذا كان لمشكلة الوجود فى هذا العهد المحل الأول ثم تليها مشكلة صلة المادة بالنفس ، ثم صلة الإله بالعالم وما شابه ذلك من المشكلات الهامة التى بسطتها النهضة ولم تحلها ، ثم عولجت فى تلك المذاهب العظمى معالجة دقيقة كان كثير من مبادئها أسساً لأبنية الفلسفة الشامخة التى تلت ذلك العهد منذ نهاية القرن السابع عشر إلى اليوم ، وهـذه المبادئ أو تلك الأسس هى التى ستكون محور بحثنا فى هذا السفر الوجيز .

القاهرة فى أبريل سنة ١٩٤٧

محمد غلاب

عصر النهضة

تمهيد :

تواضع المؤرخون الغربيون على أن يطلقوا كلمة « النهضة » بوجه عام على الحركة التجديدية التى سطع ضوؤها على جميع نواحى الحياة العقلية فى أوروبا الغربية والتى ت ـ أدبية وفنية فقط ـ فى إيتاليا منذ القرن الرابع عشر حيث كانت بقية دول أوروبا لاتزال فى العصور الوسيطة والتى لم تتحول إلى نهضة فلسفية إلا فى أواخر القرن الخامس عشر ، ولم تنتشر فى فرنسا إلا فى أوائل القرن السادس عشر . وقد أطلقوا على ذلك العهد اسم « عصر النهضة » أو « عصر البعث » لأن العصر الذى سبقه كان عصر قحل وجدب وجمود . ولهذا أخذ أدباء النهضة يدعونه بـ « عهد الليل المظلم الطويل » . وفى الحق أن عهد هذه النهضة قمين بأن يعتبر بعثا بعد موت ، أو حركة بعد جمود مرهق طال مداه وثقلت وطأته على العقول ثقلا حولها إلى بيداء مجدبة .

على أن عهد النهضة هذا لم يحل فى أوروبا الغربية فجأة ولم يقفز فيه الأدب والفن والفلسفة قفزة واحدة ، وإنما سبق النهضة عصر آخر مكون من سنين عدة يطلق عليها المؤرخون اسم « عصر الانتقال » وهو العصر الذى تهيأت فيه العقول والأفكار لقبول النهضة والنجاح فيها ، ولكن هذا التهيؤ لم يجىء عفوا ولا بطريق المصادفة وإنما جاء خضوعا للنواميس الطبيعية التى تقضى بتطور كل مايحويه الوجود من كائنات حية أو جامدة والتى تدفع بقوتها الأسباب إلى ظروفها المنتجة التى تؤثر بمقتضاها فى المسببات فتنشأ من ذلك التفاعل كائنات جديدة لم يكن لها قبل هذا التأثير وجود .

وهكذا خضعت النهضة فى أوروبا كما تخضع فى كل جوانب الأرض لسنن الله الكونية « ولن تجد لسنة الله تبديلا » .

غير أن الذى يعنينا هنا من النهضة العامة هو النهضة الفلسفية ، ولهذا سنقتصر على الإشارة إلى لونها الخاص الذى اصطبغت به فميزها عن العصور الوسيطة وإلى ذكر أهم أسبابها وغاياتها ثم إلى ذكر لمحات عن أشهر زعمائها .

ا — لون النهضة

يمكن أن يطلق بوجه عام على كل تلك الحركات الفلسفية المختلفة التى اكتظ بها عصر النهصة اسم « الحركات الطبيعية » وذلك لأنها اتفقت جميعها على ألا تخضع العالم ولا السلوك البشرى لأية قاعدة خارجة عن ذلك العالم نفسه كما كانت الحالة فى العصور الوسيطة حيث كان رجال الدين يرجعون كل تغيير فى ظواهر الكون أو فى سلوك الإنسان إلى الإله الذى هو مركز كل شىء . أما النهضة فقد خرجت على هذه العقيدة القديمة وجعلت تبحث لهذه الظواهر وتلك المظاهر عن نواميس داخلية موجودة فى العالم وفى الطبيعة البشرية ذاتيهما . ولهذا كونت لها فكرة حديثة حرة عن العالم وعن الحياة ترى من خلالها الإنسانية وحدها مستمتعة بالإجلال والتقديس وإن كانت قد ظلت سطحية لأنها لم يتيسر لها التعمق الضرورى الذى يتطلب الوقت والهدوء الكافيين للنظر والتحقيق .

على أنه يجب الاعتراف بأن العصر الحديث مدين بكثير مما ظهر فيه من نظريات عميقة لما وضعته النهضة من مشاكل ولم تتمكن من حلها .

ب — أسباب النهضة ونتائجها

أما وقد أشرنا آنفا إلى ناموس الأسباب والمسببات فقد وجب علينا أن نلم فى إيجاز بأهم الأسباب التى تكاتفت على وجود النهضة وهى تتلخص فيما يلى :

(١) حماية الأمراء الإيتاليين وبعض أجلاء رؤساء الكنيسة الممتازين المثقفين للعلماء ورجال الفكر وتشجيعهم إياهم بمالهم وجاههم على البحث الحر والإنتاج المستقل فمن الأولين أمراء « ميديسيس » «les Médicis» فى فلورانسا ، وأمراء « سفورزا » «Sforza» فى ميلانو ، ومن الآخرين البابا « جوليوس الثانى » «Jules II» وأكثر منه خلفه البابا « ليون العاشر » «Léon X» ولا غرو فهو أمير من أسرة ميديسيس السالفة الذكر ، وقد بلغ من تشجيعه الحركة الفكرية وحمايته إياها حدا دفع المؤرخين إلى أن ينسبوا العصر إلى اسمه فيقولوا : عصر ليون العاشر كما قالوا فيما بعد : عصر لويس الرابع عشر . ومن رجال الكنيسة الذين ساهموا فى حماية المفكرين أيضاً « الكاردينال بامبو » «le cardinal Bambo».

هذا ، ولا يفوتنا أن نشير إلى أن من بين أولئك الذين شجعوا النهضة وكلئوها برعايتهم « فرانسوا الأول » «François I» ملك فرنسا وأخلافه .

(٢) هجرة العلماء الإغريق الذين كانوا منذ زمن بعيد قد استوطنوا مدينة القسطنطينية وأقاموا بها إلى سنة ١٤٥٣ حيث استولى عليها السلطان محمد الفاتح وطرد منها أولئك العلماء فهاجروا إلى إيتاليا وحملوا معهم مخطوطات إغريقية تحوى فلسفات : فيثاغورس ، وسقراط ، وأفلاطون ، وأرسطو ، وزينون ، وإبيكور ، وأفلوطين ، فريوس ، وغير ذلك مما أنقذوه من أيدى الناهبين والمخربين ، فوضعوه بين أيدى البابا والأمراء ، فخلقت إذاعته فى أوروبا الغربية روحاً جديدة ، أخص ما تمتاز به الميل

الشديد إلى الهيلينية التى تستلزم انتشار الإنسانية استلزام الشمس الضوء ، فكان من نتائج ذلك أن نودى بأن الإنسان يجب أن ينظر إليـه فى ذاته لا لأى اعتبار آخر ، وبأن الكتاب يجب أن يدرس ، ليفهم فهماً حراً ، لا ليرى مقدار قربه من النصوص المقدسة أو بعده عنها .

ومن نتائج إذاعة هذه المخطوطات الهيلينية أن اطلع المثقفون على النصوص الأصلية ووازنوا بينها وبين الخلط الذى ملأ به اليهود والسريان والعرب والمدرسيون بطون الكتب وظل معتبراً ضمن الحقائق حتى كشفت النصوص الصحيحة بطلانه .

(٣) استحداث المطابع الذى صير الحصول على الكتب أسرع وأرخص وأسهل من ذى قبل ، فانتشرت بذلك المؤلفات الإغريقية النفيسة التى ألمعنا إليها آنفا . وأول من كشف الطباعة هو « كوستيرالهارليمى » «Coster de Harlem» الهولاندى الذى طبع بعض الأسفار على آلة خشبية فى أوائل القرن الرابع عشر ، ولكن هذا الكشف ظل عقيما أو ضئيل الفائدة على الأقل حتى استحدث « جيتانبيرج » «Guttemberg» آلة تطبع بوساطة حروف معدنية متحركة اهتدى إليها بعد بحث طويل وأبرزها إلى حيز الوجود فى سنة ١٤٤٠ م . وأول كتاب طبع فى هذه المطبعة هو التوراة . وكان ذلك فى مدينة « ستراسبورج » فى سنة ١٤٥٠ . وفى سنة ١٤٧٣ دعا « چان دى لاپيير » «Jean de la Pierre» مدير جامعة پاريس ، و « جيوم فيشيه » «Guillaume Fichet» أستاذ الأدب بها ثلاثة من رفاق « جيتانبيرج » فأسسوا مطبعة فى السوربون واستدعى ذلك أن يحميهم مدير الجامعة وأساتذتها من الجمهور الذى كان يعتقد أنهم سحرة جاءوا إلى پاريس ليظهروا عمل المردة والشياطين، ولكن هذا الجهل لم يدم طويلا ، إذ لم تلبث المطابع أن عمت فى پاريس وفى عواصم المقاطعات وأنتجت النتيجة المرجوة منها ، وهى المساهمة فى تكوين النهضة . ومن أهم النتائج

التى أحدثها هذا الابتكار إلى جانب تعميم العلم وسهولة الحصول عليه هو تحديد النصوص وحفظها من عبث العابثين وحمايتها من الحذف والزيادة والتشويه والتبديل والتحريف عن سوء نية أو عن جهل .

(٤) تقدم العلوم ونشاط الاختراعات الجديدة فى أفرعها واصطلاحاتها على اختلاف أنواعها .

(٥) الكشوف الكبرى التى قلبت التاريخ والجغرافيا القديمين رأساً على عقب وأتاحت فضلاً عن ذلك لمفكرى ذلك العصر أن يروا فريقاً كبيراً من البشر يعتنقون ديانات غير ديانتهم ويسيرون طبق تقاليد متباينة مع تقاليدهم ، ولهم آراء تتعارض مع آرائهم ، فأحدث ذلك احتكاكات فكرية كان لها أثرها .

(٦) حركة الإصلاح الدينى التى أعدت أولا فى انجلترا فى القرن الرابع عشر ثم فى بلاد التشك فى القرن الخامس عشر ثم ظهرت بجلاء فى سنة ١٥٢١م على يدى « لوثر » «Luther» ولكن لاينبغى أن يفهم أن هذه الحركة كان لها أثر مباشر فى النهضة ، كلا ، فهى حركة دينية محضة معادية للفنون والآداب ، ومتعارضة مع العودة إلى العصور الهيلينية ، وإنما فائدتها قد جاءت من أنها تؤسس دعوتها على الدراسة الشخصية للتوراة وعلى أن كل فرد يجب عليه أن يقرأ نصوصها ويتأمل فيها ، ليستخرج منها مبادئ أفعاله . وإذاً فهى تدعو إلى فصم عرى الصلة بين الفرد والسلطة الدينية ، وتنادى بالنظر الحر ، وتعمل على استقلال الفكر .

هذه هى أهم العوامل التى تكاتفت على إيجاد النهضة ؛ أما أسباب بزوغ شمسها من أفق إيتاليا بنوع خاص فمنها : أن كل المنتجات الإغريقية كانت مترجمة إلى اللغة اللاتينية وهى لغة إيتاليا ، وأن العلماء الذين طردوا من القسطنطينية قد استوطنوا تلك الأصقاع ، وأن الآثار الإغريقية كانت فى إيتاليا أبقى منها فى أى بلد آخر ، وأن

الحالة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية فى تلك البلاد كانت تقتضى أن تكون هى مبعث النهضة.

أنتجت هذه الحركة الانتقالية المضطربة كثيراً من الرجال المبرزين فى أفرع العلوم المختلفة كالطب والتشريح والفلك والرياضة والطبيعة والكيمياء والتاريخ والجغرافيا وغير ذلك. ولما كانت الفلسفة أهم نواحى التفكير البشرى، فقد كان من الطبيعى أن ينالها أوفر حظوظ هذا النهوض العقلى، وهذا هو الذى حدث بالفعل، فظهر عدد عظيم من المفكرين الأحرار، والفلاسفة المجددين الذين استطاعوا أن يزيحوا عن كاهل البشرية ذلك النير القاسى الذى أثقلته به عصور الجهل والظلام والاستبداد.

بيد أن أولئك الفلاسفة — رغم نهوضهم — لم يتخلصوا من الآراء القديمة، بل حاول كل واحد منهم أن يمزج مبادئ النهضة بالمذهب القديم الذى يعتنقه، أو بعبارة أخرى كانت غاية كل واحد منهم أن يجعل الفلسفة القديمة التى يناصرها محوراً يدير حوله الآراء الحديثة التى أجملناها لك آنفا فى « أن الطبيعة محتوية على أسبابها المؤثرة فيها ». ولا ريب أن هذه الخطة قد خلقت فى منتجات النهضة تعارضات شتى، ووضعت أمام أربابها عقبات جساما. ومهما يكن من شىء فإننا سنحاول أن نلم هنا فى إيجاز بتلك الحركة الفلسفية مبينين أقسامها المختلفة، وشارحين وجهة نظر كل قسم منها.

ج — ألتيارات الفكرية

نستطيع أن نقسم التيارات الفكرية التى ظهرت فى ذلك العصر المضطرب إلى أربعة أقسام، وهى: التيار الأرسطى، والتيار الأفلاطونى، والتيار الأخلاقى، والتيار العلمى. وإليك نبذة عن كل واحد منها:

(١) التيار الأرسطي :

لما كانت جامعة « پادوَا » «Padoua» خاضعة منذ سنة ١٤٠٥ لجمهورية البندقية الحرة ، فقد سبقت غيرها إلى الاستمتاع بحرية الفكر ، فتخلصت من تدخل السلطة الدينية فى أساليب تعليمها ، وجعل الأساتذة الأحرار يدرسون فيها بصراحة شرحى الاسكندر الأفروديزى وابن رشد لنظريات أرسطو ، وهما الشرحان المتعارضان فى نظرية خلود النفس عند المعلم الأول[١] . وأشهر أساتذة هذه الجامعة أو أبرز رجال هذا التيار هو :

« پييترو پومپونازى » «Pietro Pomponazzi» وقد ولد فى مانتو فى سنة ١٤٦٢ وتوفى فى بولونيا سنة ١٥٢٥ .

ونحن إذا نظرنا إلى كتاب هذا الباحث المعنون « عن خلود النفس » الذى ظهر فى سنة ١٥١٦ ألفينا فيه مايجعله جديراً بأن يعتبر مقدمة لنوع البحث الحديث ، إذ أنه ـ مع أن غايته لم تكن إلا التنقيب عن رأى أرسطو الصحيح ـ يعلن أنه يناقش هذه المسألة على ضوء العقل الطبيعى وباستقلال عن كل سلطة ثم يبسط السؤال التالى :

إذا فرضنا أنه ليس لدينا أى وحى إلهى ، فأية فكرة يجب علينا أن نكونها عن الإنسان وعن مكانته فى العالم ؟ ثم هو لايلبث أن يجد الجواب على هذا السؤال عند أرسطو نفسه فيما يثبته شراح كتبه . ومن هذا الجواب يقتطع رأيه فى النفس البشرية

---

(١) يرى الاسكندر فى هذا الشرح أن النفس هى صورة للبدن لايمكن استقلالها عنه ، وبالتالى لايمكن بقاؤها بعده ، فهى كائنة بكونه وزائلة بفساده ، بينما ينسب ابن رشد إليها شيئاً من معنى وحدة الوجود فيقرر أن العقل العام هو وحده الأبدى وأن النفوس الفردية لاتزيد على أنها تساهم فيه بوساطة أفعالها العليا وهى التعقلات .

فيقرر أنها الصورة الكاملة للبدن ، وهذا التقرير يقتضى نفى وجودها مستقلة عنه . ولا شك أن لهذا الرأى من الناحية الخلقية نتائج جديرة بالعناية مادام أن النظر إلى المثوبة أو العقوبة بعد الموت لم يصبح قادراً على أن يكون باعثاً من بواعث العمل للإنسان الطبيعى ، بل بالعكس يصرح « پومپونازى » بأن هذه النظرة إلى الحياة الأخرى فى الأخلاق رديئة ، إذ هى تحول بين الإنسان وبين فعل الخير للخير ، وهو يقرر أن الإنسان يجب أن يجد فى حب الخير وبغض الشر مبرراً كافياً لسلوكه ، وهذه هى إحدى نواحى تجديداته وهى الإدراك الواقعى للحياة الإنسانية دون الإذعان لأى مصير غير طبيعى .

بيد أنه ينبغى أن نعلم أن جامعة پادوَا ـ رغم هذا التجديد الملحوظ ـ قد ظلت فيما يتعلق بعلم الطبيعة أرسطوطاليسية وفية للنظريات القديمة ولم تساهم فى الحركة العلمية التى ظهرت فى عصر النهضة وإن كانت قد تقدمت غيرها إلى الأخذ بنصيب من التجديد فى الأفكار الفلسفية . ولهذا كانت آراؤها الطبيعية ضعيفة بالية بقدر ما كان النقد النظرى والدينى والخلقى لديها ذا أهمية قمينة بالاعتبار .

(٢) التيار الأفلاطونى :

كان المسيحيون منذ أوائل عهدهم بالتفكير الفلسفى المنظم يستقبلون الأفلاطونية خير استقبال ، ففى كل أطوار العصور الوسيطة كان لها أنصار من المتدينين يؤيدونها ويحاولون خلق الصلة بينها وبين المسيحية أو تقويتها . ولهذا لم يجد دعاتها فى عهد النهضة من العقبات ما وجد إخوانهم دعاة الأرسطوطاليسية ، بل بالعكس قد استعانت الجمعية المنعقدة فى فلورانسا فى سنة ١٤٤٠ بالأفلاطونية لتقاوم بها آراء أرسطو عامة وعلى الخصوص نظرية جحود خلود النفس ، وأكثر من هذا أن بعض كبار المفكرين

مثل « مارسل فيسان » « Marsile Ficin » قد ظلوا إلى القرن الخامس عشر ، والأمل في مصالحة المسيحية والفلسفة يملأ نفوسهم ، وقد أعلن هـذا الأخير أن البحوث الفلسفية ضرورية لمساعدة التعاليم الدينية على التخلص من زندقة ابن رشد التى أصبحت الأساليب الدينية غير قادرة على كبح جماحها ، وأنه ينبغى إيجاد دين فلسفى يصغى إليه الفلاسفة مغتبطين ، بل قل : إنهم قد يقتنعون به ، وأن الأفلاطونية هى أصلح المذاهب لهذه المهمة ، لأنها بتحوير بسيط تصير مسيحية .

إستمر هذا التيار مستمتعا بالسيادة فى الهيئات الدينيـة ، فأعلن « ايراسم » «Erasme» وهو من كبار دعاة الإنسانية فى القرن السادس عشر أنه سعيد بملاحظة الوفاق التام بين المذهبين : «المسيحى والأفلاطونى » حول النفس البشرية الموثوقة فى البدن والتى تحول المادة بينها وبين مشاهدة الحقيقة كما يتفقان فى مزج شخصية الحكيم بشخصية التقى ، ولـكن هـذا اللون من التوفيق بين الدين والفلسفة يعنى دارس العصور الوسيطة أكثر مما يعنى دارس النهضة ، لأنه من خصائص تلك العصور . ولهذا سنغضى عن الإفاضة فيه وسنقتصر فى بحثنا على بعض المفكرين من أشياع هذا التيار الذين ساهموا فى تقدم العلم فى عصرهم وحاولوا إدخال أفكار جديدة فى مذاهبهم عن العـالم وشرح ظواهره وإن كانوا قد احتفظوا بإطار فلسفة العصر القديم وعقيدة العصور الوسيطة ، ومن أشهر هؤلاء المفكرين .

«نيكولا الـكوزى» «Nicolas de Cusa» وقد ولد فى « كوز » فى ألمـانيا سنة ١٤٠١ ، ولما شب درس فى بلاده ثم فى « پادوا » وأخذ يرتقى فى المناصب الدينية حتى صار كاردينالا ، وقد ساعد صديقه البابا بيوس الثانى على مناهضة حركة الإصلاح الدينى التى كانت لا تزال ناشئة ثم توفى فى سنة ١٤٦٤ .

كان اللاهوت غايته القصوى ، ولـكن هذا لم يمنعه من إنتاج أفكار شيقة، وآراء

قيمة فى نظرية المعرفة وفى العلم الطبيعى ، أما فلسفته فقد كانت على الأخص أفلاطونية حديثة ، ولهذا سنغضى عنها هنا ، وإنما نسجل ما استحدثه فيها وهو أنه أجهد نفسه فى إزالة ما بها من تناقض ونبو عن العقل ، وظل يتتبع هذا النهج حتى اهتدى إلى النسبية فى الأفكار ، ففى فكرة تحديد المكان والحركة مثلا وصل إلى الاقتناع بأن العالم لا يمكن أن يكون له محيط ، وإلا لكان هناك شىء آخر يماسه ويحده ، وبهذا لا يكون العالم حاويا كل شىء ، وذلك ينافى أن يكون هو العالم ، وإذا ثبت أنه لا محيط له ، ثبت أنه لا مركز له ، وإنما الإنسان حيث يكون يخيل إليه أنه فى المركز سواء أكان على الأرض أم فى النجوم أم فى الشمس ، وإذا انتفى المركز عن العالم لم تكن الأرض ساكنة ، لأن العلة التى كان القدماء يستندون إليها فى إثبات سكونها إنما هى تمركزها ، والذى يجعلنا لا نشعر بحركتها هو عدم وجود نقطة ثابتة نقيس عليها ونعتبرها محور الموازنة .

وبهذه النظرية يهدم « نيكولا الكوزى » مذاهب القدماء فى حد العالم وتمركز الأرض وثباتها .

ومن هؤلاء المفكرين أيضاً :

« چيوردانو برونو » « Giordano Bruno » وقد ولد فى سنة ١٥٤٨ فى « نولا » فى إيتاليا الجنوبية من إحدى أسر الأشراف ، ولما بلغ من العمر ستة عشر عاما أدخله أهله ديرا فى نابولى . وفى سنة ١٥٧٦ اتهم بالهرطقة ففر بنجاة بنفسه من السجن ، ومنذ ذلك العهد بدأت حياته التائهة ، فاتجه إلى إيتاليا الشمالية ، وفيها اطلع على مذهب « كوپيرنيك » « Copernic » ولكنه لم يلبث أن غادرها لاصطدامه فيها بالتيار الأرسطوطاليسى القوى الذى كان رجال الدين إذ ذاك يؤيدونه ، فذهب إلى چنيف ، ولكن سرعان ما خاب أمله ، إذ ألفى البروتستانتيين فيها أضيق صدورا من الكاثوليك فارتحل إلى فرنسا ، وفيها سما نجمه وأخذ يدرس بنجاح فى تولوز ثم فى باريس ، ولم

يكد « هنرى الثالث » « Henri III » ملك فرنسا يسمع به حتى دعاه إلى مجلسه واستمع إلى آرائه ثم منحه رضاه وحمايته ، وبعد ذلك ارتحل إلى انجلترا يحمل توصية من الملك المذكور، ولكن الإنجليز لم يروقوه فدعاهم بالبرابرة ، وأعلن أن مثل إذاعة العلم بينهم كمثل نثر الجواهر أمام الخنازير (١) ، ولم يلبث أن قطع محاضراته فى جامعة اكسفورد وعاد إلى باريس فلم يستطع الإقامة فيها لتغير الحالة السياسية ، فارتحل إلى الامبراطورية الجيرمانية ، ولكنه طرد بسبب أفكاره من جامعاتها إلا جامعة « ڤيتينبيرج » « Wittemberg » فظل يدرس فيها عامين ثم ارتحل إلى البندقية ليعلم أحد أبناء الأشراف ، ولكن هذا التلميذ أبلغ عنه السلطة الدينية فقبض عليه فظل رهين السجن ثمانية أعوام ، وبعد قضية طويلة حكم عليه بالإحراق حياً ونفذ هذا الحكم فى روما فى سنة ١٦٠٠ .

منتجاته وآراؤه :

كان هذا الفيلسوف أسبق معاصريه إلى التأليف فى ربط النظريات الفلسفية وجعلها مجموعات تلتئم مسائل كل مجموعة منها بعضها مع بعض ، وإن شئت فقل : إنه كان أولى طلائع المنهجيين فى عصر النهضة ، وقد أعلن أن الفلاسفة مدينون فى أجل ما أنتجوا من مذاهب فلسفية لتجاربهم الطويلة المتتالية التى لولاها لما وصل أحد إلى التمحيص . وعنده ألفى الباحثون للمرة الأولى الطموح إلى إيجاد فلسفة جامعة تضم خير ما أنتجته سلسلة المفكرين الذين تقدموه والذين لايمقت من بينهم إلا أرسطو الذى يصفه بما نصه : « إنه ذلك الرجل الشتام الطماع الذى أراد أن يحط من قيمة

(1) Hoffding, Histoire de la Philosophie moderne, tome I. p. 120

آراء الفلاسفة الآخرين ومن طرائق تفلسفهم »[1] .

أدت هذه الرغبة عنده فى الإحاطة بكل ماتقدمه وفى إثبات أفضله ، وفى الربط بين النظريات المتلائمة إلى إظلام أفكاره ، وتعقيد آرائه إلى حد ضايق كل الذين حاولوا دراسة منتجاته وحملهم على رميه بالتناقض . وبيان ذلك أن الباحث كثيراً ما يعثر عند « برونو » على نظريات لم يتعود وجودها مجتمعة فى مؤلفات غيره ، وذلك مثل وجود أقانيم أفلوطين الثلاثة : الإله ، والعقل ، ونفس العالم ، ثم المادة بعدها . وهو لشرح هذه الأخيرة يستخدم نظرية مركزية الشمس الكوپيرنيكية ويضيف إليها لانهائية العوالم ، وكذلك يجد المرء عنده نظرية الثبات البارمينيدى ، وهو يشرحها بأن الإله يجب أن يدرك على أنه جوهر غير متناه يجل عن أى تغير من تغيرات الظواهر والأحداث ، وأيضاً هو يدرك تلك الظواهر على أنها كميات هائلة من الذرات ، ولكن دون أن يهجر فكرة وجود جوهر أزلى أعلى يتمثل فى كل شىء ، وهذه هى روح ذرية أفلاطون ، لا ذرية ديموكريت ، ولقد رماه بعض المحدثين لهذا المزج بالتناقض ، ولكن الأدقاء رأوا فيه مفكراً تطورياً حاول أن يخلص المذاهب القديمة من قيودها المرهقة وأن يستخدم خير نظرياتها فى بناء « فلسفته الجامعة » التى يصبو إليها . وكل ما يؤخذ عليه أنه كان جريئاً فى التأويل والاستخدام ولم يكن جامداً ولا متشبثاً بكل قديم على علاته ، بل كان أول همه إذا رأى نظرية حديثة أن يحاول التوفيق بينها وبين القديم ، وأن يجتهد فى إثبات أنه ليس فى ذلك القديم مايحول دون حداثته فمن ذلك مثلا أنه حين اطلع على نظرية مركزية الشمس الحديثة التى هدمت نظرية مركزية الأرض الأرسطوطاليسية ، أعلن أنه لا يوجد ألبتة فى أى جزء من أجزاء فلسفة أفلاطون مايدل على تشبثه بمركزية الأرض ، وفوق ذلك فإن الفيثاغورية قد

---

(1) Emile Bréhier, Histoire sela Philosophie, tome, I p. 778.

قالت من قبل بتمركز الشمس .

هذا كله فيما يتعلق بتوفيقاته وتلفيقاته ، أما آراؤه الخاصة فأهمها أنه مع قوله بمركزية الشمس بالنسبة لعالمنا كما يرى كوبرنيك ، يقرر أن الكون غير محدود ، وأنه مؤلف من عوالم غير متناهية تشبه عالمنا ، وأن لكل واحد منها شمسه التي هي مركزه ، وفي كل نقطة من هذا الكون اللامتناهي تتصرف الألوهية كروح مدبرة تحيط بكل شيء وتمنح كل شيء الحياة والحركة ، إذ أن الألوهية هي روح روحنا كما أنها روح الطبيعة كلها ، وهو يرى أن العظمة الإلهية لا يمكن أن تتضح ولا أن تتحقق إلا في عالم غير متناه . وأهم مايميز فلسفة برونو ، هو فكرة مزج المثالية الأفلاطونية بواقعية الطبيعة . وبهذه الميزة قد تقدم علماء عصره بخطوات واسعة فسجل بهذا تفوقاً بارعاً لايصح الإغضاء عنه .

(٣) التيار الأخلاقي :

يمتاز مفكرو هذا التيار الثالث عن مفكري التيارين السالفين بأنهم مبتكرون لم ينتسبوا إلى فيلسوف قديم أو يتقيدوا بنظريات غابرة ، وإنما قد تحرروا من كل أثر عتيق وهبوا يعرضون الإنسان على حالته الطبيعية ، لأنه أثر من آثار الطبيعة أي دون أي التفات إلى مصيره المتحدث عنه في الكتب الدينية ، ومن أشهر مفكري هذا الفريق :

ميشيل ذي مونتيني « Michel de Montaigne »

حياته :

فبراير سنة ١٥٣٣ من أسرة عالية نبيلة ذات شهرة فائقة ، فنشأ نشأة راقية وتربى بين أحضان العلم،لأن والده كان رجلاً مثقفاً مستنيراً فى كثير من أغصان العلوم والمعارف ولم يقتصر هـذا الوالد العالم على تهذيب ابنه فى المنزل أو فى الدير كما كان كثير من سراة عصره يفعلون ، ولـكنه استدعى له أستاذين منأشهر العلماء ، ليعلما هذا الابن الناشىء اللغة اللاتينية تحت سمع ذلك الوالد الحـكيم وبصره ، ولم يكتف بهذا أيضاً ، بل أراد أن يدرس ابنه اللغة اللاتينية دراسة اللغات الحيـة ، فلا يقنع بمعرفتها معرفة علمية كما كان المتعلمون فى ذلك العصر يفعلون ، وإنما يجب أن يعرفها ترجمة واشتقاقا وأسلوبا وكتابة وتـكلما . ولشدة تصميمه على تنفيذ ذلك العزم قد حتم على كل من فى القصر أن يحفظوا من اللغة اللاتينية جميع الكلمات اللازمة لحياتهم المنزلية وأن يخاطبوا بها الغلام ، بل وأن يتخاطبوا بها أمامه فيما بينهم حتى تثبت هذه اللغة الجديدة فى ذهنه ثباتاً عملياً منتجاً ، لأنه كان مقتنعاً بأن كل ثقافة بدون اللغتين : اللاتينية والهيلينية ناقصة بتراء ، وعامية مبتذلة .

ولما كان هذا الوالد يبغى أن يكون ابنه أحد رجال السياسة المشار إليهم بالبنان ، فقد عوده منذ العام الرابع على الاختلاط بالريفيين والامتزاج بطبقات الشعب المختلفة، لينشأ محباً لهم ومحبوباً منهم . وبهذه الطريقة يستوثق والده من انتخابهم إياه فى المستقبل ، لتمثيلهم فى أحد المجالس النيابية وقد كان ذلك بالفعل حين جاء الوقت الملائم له .

ألحق هذا الوالد الحـكيم ابنه بعد ذلك بمدرسة « جيين » بـ « بوردو » فدرس فيهـا من معارف أهل عصره ما جعله خليقاً بأن يفكر تفكيرا حرا بعيدا عن القيود والأوهام والخرافات التى كانت تغشى عقول الأغلبية القاهرة فى عصره . ولـما انتهى من دراسة المواد الثقافية اللازمة والمعارف العامة الضرورية ، شرع فى دراسة القانون

حتى يتمكن من الظفر بتلك الأمنية التى كانت تحتل رأسه فى تلك الأيام ، وهى مركز الممثل السياسى العالم بالقانون .

ولما تخرج فى الحقوق اندمج فى الحياة العملية وساهم فى سياسة الدولة ، فانتخب عضوا فى مجلس إقليم « بوردو » فمثل ناخبيه تمثيلا مشرفا يرضيهم ويسرهم ، بل يجعلهم يفخرون بنيابته عنهم فخرا يتكافأ مع ما قام به من جلائل الأعمال ، غير أنه تخلى عن هذه العضوية حين توفى والده وصمم على أن يعيش فى قصره ، ليفرغ جهده فى أعماله الخاصة .

ويحدثنا دى مونتينى عن نفسه فيقول: إنه لم يشعر بالمسئولية حق الشعور إلا حين توفى والده لأنه أحس بالحيـاة تلقى فوق كاهله كل أثقالها وأرزائها دفعة واحدة وفى ساعة واحدة ، وهى الساعة التى تلت مغادرة والده للحياة ، فرأى عنــد ذلك أن الواجب يقضى عليه بأن يخلع « الروب » ويتقلد السيف ، ففعل غير متردد فى تلبية نداء هذا الواجب المقدس ، وهو حلوله محل والده فى حماية المقاطعة والاستعداد التام للمقاتلة ، والاستشهاد فى سبيل الوطن كما كانت عادة أبناء الأشراف فى ذلك الحين .

تزوج « مونتينى » بعـد أن أصبح رجلاً ناضجاً يفهم حقوق الزوجية ، ويقدر الواجبات العائلية حق التقدير بالآنسة المهذبة النبيلة « فرانسواز دى شاسينى » وقد أعقب من هذا الزواج بنات .

وفى سنة ١٥٨١ سافر إلى شمال فرنسا ثم إلى ألمانيا فإيتاليا ، فاتسعت معارفه ، وكثرت تجاربه ، وقوى ضوء أفق ثقافته قوة ظهرت آثارها فى الجزء الثالث من كتاب « المحاولات » . وفى أثناء رحلته هـذه تسلم رسالة من مواطنيه ينبئونه فيها بأن أهل « بوردو » قد انتخبوه لها عمدة أثناء تغيبه ، فرفض القيام بهذا العبء

الثقيل فى أول الأمر ، ولكنهم ألحوا عليه وتمادوا فى الإلحاح ، فلم يسعه إلا النزول عند إرادتهم ، فقبل هذا المنصب وكان محقاً فى رفضه إياه حين رفض ، لأنه أتعبه كثيرا فى أواخر أيامه ولا سيما حين كانت نار الحروب الداخلية تشتعل من حين إلى حين .

وفى سنة ١٥٩٢ هوى نجم حياته الذى طالما تألق فى سماء فرنسا ، فكان عاملا كبيرا من عوامل إنارتها ، وهكذا ظل اسمه يستمتع بالحياة والعظمة بين أسماء كبار فلاسفة عصر النهضة ، بل كان فى طليعتهم .

مؤلفاته :

بعد أن أقر مونتينى كل شىء فى نصابه من أمور الأسرة والمقاطعة اللتين أصبح مسئولاً عنهما على أثر وفاة والده وأشعر من حوله من الأشراف الموازين له بأن مقدرته على حمل السيف لا تقل ألبتة عن مقدرته على الدفاع فى قاعة المحكمة ، أو الخطابة فوق منصة المجلس النيابى . وبعد أن تم له كل هذا أخذ يحس بالميل إلى الراحة والسكون يوماً بعد يوم ويشعر بجذبه فى عنف نحو المكتبة التى أفنى بين جدرانها الأربعين سنة الأولى من حياته ، ثم انصرف عنها حين دعته إلى الانصراف ضرورات الحياة الاجتماعية وبواعث الاحتفاظ بالتقاليد « الأرستوقراطية » ؛ وإذا شئت فقل : إنه لم ينصرف عن المكتبة وإنما هو بخدر هذه التقاليد العائلية قد أنام فى قلبه هذا الشغف بالكتب حيناً من الدهر ، فلما زال تأثير هذا الخدر وبطل عمله عاد الشغف إلى الاستيلاء من جديد على قلب هذا العالم العبقرى فجذبه قسر إرادته إلى المكتبة فعكف على مافيها من جلائل المؤلفات وضخام المجلدات يستعيد قراءتها ، ويستظهر بعض عباراتها ، ويتتبع غوامض مراميها ، ويستقصى متشعبات مغازيها حتى إذا

اجتمعت لديه من الأفكار الفلسفية والأدبية والاجتماعية كمية وافرة نشرها أمام ذهنه المستقيم على بساط البحث والنقد والتحليل والتمحيص مستنيراً فى ذلك كله بمصباح المنطق المنير وحججه الدامغة ، وبراهينه القاطعة دون خضوع لأى سلطان آخر غير سلطان عقله .

ولما انتهى مونتينى من عملية النقد والتحليل رأى أنه قد تجمع لديه من المواد الفلسفية والاجتماعية ما يكفى لتكوين عدة مؤلفات ، فبدأ يقيد هذه الفكر القيمة ، ويسجل تلك البحوث الفخمة فى مؤلف ضخم سماه : « المحاولات » وقد ظهر فى سنة ١٥٨٠ الجزءان الأول والثانى منه ، أما الجزء الثالث فلم يظهر إلا بعد ثمانية أعوام من هذا التاريخ أى بعد عودته من تلك الرحلة الطويلة التى قام بها خارج فرنسا والتى أشرنا إليها آنفاً .

لم يكد كتاب « المحاولات » يظهر حتى افتتن به كثير من العقول المهذبة التى خلقت فيها الثقافة استعداداً قوياً للتخلص من أغلال الخرافات ونبذ كل التعاليم المعادية للعقل والمنطق التى كان المغرضون يقومون بنشرها بين أفراد الشعب ليميتوا فى رؤوسهم عناصر التفكير .

افتتن المستنيرون بكتاب مونتينى ، لأنهم وجدوا فيه نموذجا جديدا من التفكير لا عهد لهم به ، وجرأة قوية على النقد لم يكونوا يتوقعونها ، ومقدرة فائقة على مجابهة الحقائق لم يكونوا يحلمون بمثلها فى عصور الاستبداد . وفى الحق أنه لولا مجد أسرته وقوة أنصاره لرمى بالكفر والإلحاد ، أو على الأقل بـ « اللاأدرية » التى يستوجب عليها أن يكون طعمة لنار الخشب القوية كما كانوا يفعلون بكل الملاحدة والزنادقة فى ذلك العهد ، ولكنها الأغراض الدنيوية هى التى كانت تسود القلوب وحدها دون الإخلاص للحق .

ومهما يكن من الأمر فقد انسحر بكتاب مونتيني كل الشباب المثقف ، وكان من بين المفتونين بهذا الكتاب إلى حد المغالاة الآنسة « جورنيه » التى لم تكد ترى هذا الكتاب وتنتهى من قراءته حتى جنت هياماً به ، وتركت فى الحال مقرها وأسرتها واتجهت إلى مؤلفه فأظهرت له فرط إعجابها ، وعظيم تقديرها لكتابه ، وما زالت تتردد عليه ، وتعلن غرامها بأسلوبه وأفكاره ، وحبها لمحادثته ونقاشه حتى صرحت له فى أحد الأيام بأنها ترغب فى أن تنتسب إلى أسرته وأن يتبناها مؤلف كتاب « المحاولات » فراق مونتيني هذا المنظر الغريب وجعل ينظر إلى هذه الفتاة نظره إلى عرائس الشعر عند الهيلين ثم أجاب سؤلها ، وحقق لها أمنيتها فألحقها بأسرة « مونتيني » وظلت ترافق هذه الأسرة حتى مات عميدها ، فاستمرت عاكفة على الوفاء لها ، ووقفت نفسها على خدمة أيم هذا الفيلسوف الراحل وبناته ، وعلى تدوين نصوصه وتقييد أفكاره ، وطبع كتبه ، والإشادة بأدبه وعلمه ، وفلسفته وأخلاقه . ولقد بالغت هذه الفتاة فى تقديس أدب مونتيني حتى أخذ الشبان يسخرون منها ويقولون : روت لنا الفتاة العجوز عن مونتيني كذا وكذا . وفى الحق أن الثقافة الفرنسية والتاريخ العام مدينان بنصوص مونتيني وأفكاره لهذه الفتاة النادرة المثال .

ولا ريب أن هذا التقدير الذى ظهر من جانب الآنسة « جورنيه » نحو هذا الفيلسوف الكبير يجب أن ينظر إليه بعين الاحترام والإجلال من جانبنا نحن المصريين الذين لم يستمتعوا بمشاهدة مثل هذه العواطف النبيلة بين مثقفينا ومثقفاتنا ولا برؤية هذا الغرام السامى بالعلم إلى حد التضحية والتفانى فى شخصية العالم والالتحاق بأسرته ، ووقف الذات على خدمة زوجته وذريته من بعده كما فعلت الآنسة « جورنيه » مع « مونتيني » مؤلف كتاب « المحاولات » إجلالا لمنتجاته العقلية ، فهل لنا أمل فى أن يجىء ذلك الوقت الذى نرى فيه المستنيرين والمستنيرات

من المصريين يشغفون بالعلم والفلسفة شغف الآنسة « جورنيه » بهما ؟

كان ميشيل دى مونتينى قد صمم على القيام بطبعة أخرى لكتاب المحاولات زاد فيها أفكاراً جديدة ، وعدل فيها بعض الأفكار القديمة ، ولكنه توفى قبل أن يشرف على طبعها ، فأتمت ذلك الآنسة جورنيه بعد وفاته .

ليس كتاب المحاولات هو كل ما ترك مونتينى من المنتجات ، وإنما ألف كتاباً آخر ، له قيمته وله شأنه فى عالم الأدب والتاريخ ، ذلك هو كتاب « المذكرات » الذى سجل فيه كثيراً من حوادثه الخاصة ووقائعه الشخصية ، وقيد فيه مشاهداته فى رحلاته إلى ألمانيا وإيتاليا . وقد تولت الآنسة جورنيه أيضاً طبع هذه المذكرات وتصحيحها بإجادة وإتقان .

لم يقتصر مونتينى على الوضع والتأليف ، وإنما كان يترجم إلى لغته أهم ما يعتقد أنه مفيد من مؤلفات العلماء والأدباء الأجانب . ومن الكتب الهامة التى ترجمها من اللاتينية كتاب أثبت فيه مؤلفه أنه من الممكن معرفة الله بوساطة العقل والعلم[1] .

فلسفته :

إن أهم مايقدم إلينا فلسفة مونتينى واضحة من بين كتبه هو كتابه «المحاولات» لأنه أهمل فيه الأفكار النظرية إهمالا تاما. ولهذا فنحن سنعول عليه وحده فى استنباط هذا المذهب .

شاء مونتينى أن يصور الإنسان فى هذا الكتاب كما هو فى حياته الواقعية دون

---

(١) مؤلف هذا الكتاب هو عالم لاهوتى إسبانى يدعى «ريمون السيبوندى» وكان أستاذ فى جامعة تولوز بفرنسا وقد توفى فى سنة ١٤٣٢ ، وكان مونتينى من المفتونين به ، فترجم له هذا الكتاب فى سنة ١٥٦٩ وخصص لتقريظه الفصل الثانى عشر من المقالة الثانية من المحاولات .

خضوع لأى عامل آخر غير هذا الواقع الملموس . وقد اشتق جزئيات هـذا المذهب من نفيسه ومن أنفس معاصريه الذين كان يناقشهم ويساجلهم ، لا من الفروض والأخيلة الموهومة ، فجزم بأن الفلسفة الصحيحة هى ما كانت بعيـدة عن تلك الادعاءات الزائفة التى تزعم أنهـا قادرة على تحديد ماهية الإنسان بالطريق النظرى البحت . وكان « مونتينى » يتأمل فيجد أن كل ماوصل إليـه القدماء والمحدثون من آراء ونظريات هو فى زعمهم حقائق ، وفى زعم خصومهم خرافات باطلة ، فاستهان بها جميعاً . وكان يصرح بأن كل تلك الوسائل التى استخدمها المفكرون للوصول إلى الحقائق لم تأت بأية حقيقة ثابتة ولم تنتج أى يقين يعتمد عليه ولا أية سعادة تصل بروح الإنسان إلى الهدوء المنشود ، فيجب الاعتراف بهـذا الواقع المر الأليم ، وهو أن العقـل البشرى أعجز من أن يدرك ما هى الحقيقة فضلاً عن أن يحكم بوجودها أو بعدمها . وإذاً ، فـكل ما يصل إليه من علم هو سائر فى طريق التغير . وعلى هذا فالارتيابية البيرونية ليست هى التهاون القاحل المجدب كما يصفها أعداؤها ، وإنما هى فى رأى مونتينى مذهب إيجابى لا يستطيع الإيمان به إلا من كانت نفسه كثيرة المطالب والاشتراطات ، لأن الشك وسادة قيمة لاتنام عليها إلا الرؤوس المنظمة ، ولأنه لا يوجد أبسط ولا أتفه من النفوس التى تصدق بسرعة كل ما تسمعه أو تراه وإن أشأم ما أصاب الإنسانية من أرزاء هو محاولة وقف النفوس عند حد حقيقـة موهومة أو معرفة زائفة .

ولذلك ينبغى أن نوقن بأن معارف العلماء ليس لهـا فى ذاتها قيمة ولا ثبات ولا تصل إلى الإنسان أو تثبت فى نفسه بوساطة سرٍّ عالٍ كذلك الخيال الذى يدعونه : « ما وراء المادة » وإنما استعماله هذه المعارف وتحبيذه إياها هما اللذان يمنحانها هذه القوة .

أما العالم عند مونتيني فهو سلسلة متناقضات وتغيرات ، وهو يصرح بأنه لايستطيع أن يفهم الفطرة التى جعلها الرواقيون قطب الرحى ومحور الدائرة فى التفكير والأخلاق وليس معنى هذا أنه يجحد القوانين الطبيعية ، بل بالعكس هو يعترف بها ويحترمها ويدرسها ، ولكن فى الأجسام المادية على اختلاف أنواعها . وهو يصرح بأن الذى حداه إلى القول بأن الإنسان لايدرك حقائق هذا الكون هو اقتناعه بأن هذا العقل الإنسانى التعس الشقى ، بل التافه الضئيل أعجز من أن يدرك حقيقة « امبراطور » هذا الكون العظيم وماهيته . ومتى كان من المقطوع به أنه لايدرك الحقيقة المطلقة أو حقيقة الحقائق ، فهو من غير شك لايدرك حقيقة أخرى ، لأن من فاته الانتفاع باللباب ، فلا يعقل انتفاعه بالقشور التى هى فى ذاتها لاتنفع ولا تفيد . ولهذا هو يدعو الإنسان المغرور أن يضع حدا للوثوق بعقله الضعيف المسكين ، وينبهه إلى التفكير فى ذلك المصير السيىء الذى سيقوده اليه الغرور ، وهو يتحدى قراءه فيقول لهم : تعالوا إلى فابسطوا أمامى عقولكم مجردة عما تسمونه بالمنح النورانية ، والمواهب « الما وراء الطبيعية » ثم أرونى بعد ذلك قيمة إدراكاتها الحرة ، وتفهماتها المستقلة ، فإن لم تجدوها مزيجا من المتناقضات والاضطرابات ، فأنا على استعداد للانسحاب من الميدان .

رأيه فى التربية :

كان والد مونتيني قاسيا لايهتم من أطفاله إلا بتربيتهم وتحسين نشأتهم ، وكان قلبه خالياً من الحنان الأبوى خلوا تاما إلى درجة أن يحدثنا مونتيني عنه فيقول : مات لوالدى ثلاثة أولاد فى سن الطفولة فلم يتألم عليهم أدنى ألم ، بل من الممكن أنه لم يفكر فيهم . وبالإجمال لم يكن والدى من أولئك الآباء الذين يعميهم الحب عن مساوىء

أولادهم فيهملوا تربيتهم . ويظهر أن مونتيني قد استفاد من هـذه التربية التى تلقاها عن والده فى قصر الأسرة استفادة جعلته يفضل التربية المنزلية « الأرستوقراطية » على تربية المدارس والـكليات ، بل قد هاجم التربية « الديموقراطية » مهاجمة عنيفة ، وصرح بأن المدرسة الجامعة هذه العناصر المختلفة من الأطفـال أعجز من أن تخرج رجالا ذوى قيمة فى الحياة . ولقد كان تلميذ مونتيني الخيالى الذى جعله مثلا أعلى لتربيته أرستوقراطيا لايختلط بأبناء الشعب ولا يخضع لقواعدهم لأنها فى رأى أستاذه لاتجدى ولا تفيد ، وهو يريده أيضاً على أن يكون عضواً فى الهيئة الاجتماعية الممتازة الراقية ، وهو لايكفيه أن يربى عقل الطفل فحسب ، بل يجب أن يعتنى فيه بتربيـة القوى الثلاث : الجسمية والعقلية والخلقية ، فهو لايريد أن يكون جسما فقط ، ولا روحا فقط ، وإنما يريد أن يكون إنسانا كاملا ، وغايته إلحاق تلميذه بالمثل الأعلى . ويرى مونتيني أن من الخطر أن يحاول المربى أو المعلم حشو رؤوس الأطفال بالمعلومات التى تزيد على قوتها . وقد نقد المربون هذه الخطة وأخذوا عليها أنها تـكون شبانا ساطعين براقين ، لاعلماء متعمقين ، وتنشىء متحادثين جذابين ، ولـكنهم سطحيون غير متينين ليس لديهم من القوة العلمية مايتسلحون به ضد حوادث الحيـاة ، ولم يدفع مونتيني إلى هذا الرأى إلا إيمانه بأن الرأس الحسن التكوين خير من الرأس الممتلىء بالمعارف . وهذا عكس رأى « رابليه » الذى يرى أن تـكون الذاكرة الإنسانية حفرة عميقة تملأ بمختلف العلوم ومتباين الثقافات . ويرى مونتيني أن من الخطر الدائم تنشىء الطفل على التشاؤم والحزن اللذين يصحبهما على ممر الأيام مرض فتاك يلحق مزاج الطفل فيعكس كل نظراته إلى الحياة . ويرى أيضاً أن من السخف ترك الطفل لعبة فى أيدى سيئى الأخلاق من الأساتذة يرعبونه لأتفه الأسباب ، ويزعجونه لأوهى العلل والبواعث ، أو يكلفونه بالعمل أربع عشرة أو خمس عشرة ساعة فى اليـوم كأحد

الحمالين الذين يعملون على الأرصفة . ويجب أن يعـود الطفل فى رأى مونتينى على الموسيقى والرقص وركوب الخيل والصيد والملاكمة ، والجرى واللعب بالسيف ، وغشيان المحافل الضاحكة حتى ينشأ مسروراً سعيداً ، ويجب ألا يكون شىء من هذا للتسلية بل ينبغى أن يكون كل ذلك جزءاً من الدراسة الضرورية (١) .

رأيه فى الأخلاق :

يرى مونتينى أن الخير والشر ليسا إلا اصطلاحين من اصطلاحات الإنسانية التى اتفقت عليها العصور الأولى لمنافع بيئية ، وأغراض اجتماعية ، ثم طال عليها العهد فقويت وتثبتت وعظم سلطانها حتى عنا لها الناس ونالت من نفوسهم هـذه الهيبة الموجودة الآن ، ثم تخطت هذه الهيبة ذينك المعنيين إلى غيرهما من المعـانى المختلفة الذائعة فى الحياة كالفضيلة والرذيلة ، والطيبة والخبث ، والحسن والقبح ، والجمال والدمامة إلى غير ذلك من الصفات التى يتوهم الناس أنها حقائق وما هى فى الواقع إلا ألوان مختلفة ، ومظاهر متباينة لاحقيقة لها ولا وجود ، غير أن مونتينى مع هذا يرى أن الإنسان يجب عليه ألا يعمل إلا كل مافيه سعادة للانسانيـة التى يرى أنها ممثلة فى كل فرد من أفراد بنى الإنسان تمثيـلا تاما لايختلف فى ذلك فرد عن فرد إلا بالألوان العرضية التى خلقتها العوامل الطارئة كاختلاف البيئات ، وتباين الثقافات وأمثال ذلك .

وإذاً ، فمونتينى يحاول أن يروض الناس على اللحوق بالمثل الأعلى ، وهو فى نظره إيصال الإنسانية إلى التقدم والسعادة ، مثله فى ذلك مثل الفلاسفة الروحيين والمؤمنين

(1) Essai, livre I, chap. 25, de l'institution des enfants, détié a madam Diane de Foix.

ولو أن مبادئه تختلف عن مبادئهم كل الاختلاف ، فهو ـ وإن لم يعترف بما يؤمنون به من وجود قوة داخلية معصومة ـ يسعى إلى نفس الغاية التى يسعون إليها دون قصد منه يشبه قصودهم الفلسفية .

هــذا هو أهم آرائه فى الأخلاق النظرية ، وقد اقتطعه من فلسفته المرتابة ، بل التى توشك أن تــكون « لا أدرية » والتى تشك فيما يسميه الروحيون والمؤمنون تارة بالضمير ، وأخرى بالسريرة ، وثالثة باللطيفة الربانية .

أما أخلاقه العملية ، فقــد بلغت من المحافظة والتمسك بالتقاليد مقدار مابلغته أخلاقه النظرية من الثورة والهدم والاستهتار بالقواعد والحدود التى وضعها الحكماء للفضيلة والرذيلة . ومن أهم ما اشتهر به من تلك الأخلاق العملية أنه كان صريحاً إلى حد بعيد ، وكان وفياً مخلصاً يتعب نفسه من أجل الواجب الذى كان يقدسه حباً فى إسعاد الإنسانية . ويرى بعض مشاهير النقاد الفرنسيين أن مونتينى كان جباناً رعديداً ، ويسوق من البراهين على هــذه التهمة أن « بوردو » كانت قد أصيبت بالوباء فى أيام حكمه لهــا ، وكان واجبه ـ كحاكم مسئول ـ يقضى عليه بأن يقذف بنفسه بين مواطنيه المرضى ، ليقدم إليهم من الخدمات والمساعدات ماعساه أن يخفف آلامهم بعض التخفيف ، ولــكنه لم يفعل شيئاً من هــذا ، بل نجا بنفسه واعتزل المرضى ولم يفكر لحظة واحــدة فى أن يلقى بنفسه بين كتلهم الموبوءة . وقد رد ناقد آخر من المؤرخين على هذه التهمة بقوله : إن هذا الفرار لم يكن عاراً على مونتينى ، ولا سبة فى جبهته ، لأن الشجاعة فى ذلك العهد كانت تتمثل فى المبادرة إلى ميدان القتال ، ومواجهة الأبطال ، لا فى الانحدار إلى بؤرة الوباء ، ومواجهة الأدواء ، وأن الجبن كان يتحقق فى الفرار من الأول لا من الثانى ، ولــكن الذى يمكن أن يؤخذ على مونتينى فى هذه الحادثة هو أنه كان شخصاً عادياً لايختلف عن أهل عصره ولم يكن

بطلاً ممتازاً أو شخصية منفردة بما لا يستطيع القيام به غيره من المعجزات .

ومن الأخلاق التى امتاز بها مونتينى اجتهاده فى تحصيل العلم ، ونشاطه فى تكميل نفسه إلى درجة تفوق الحد المعتاد حتى انه يقول : « إننى لم أدع الكتاب من يدى حتى فى أوقات الحرب العصيبة التى يشغل هولها القلوب ويغرق العقول فى بحار من التفكير فى المصير .

ومن أخلاقه التى نسبها إليه مؤرخو الحركة العقلية العجرفة التى وصلت إلى حد الغرور فى نظر كثير من معاصريه ، ويقال إن هذا الغرور كان ناجماً فى نفس مونتينى عن امتيازه على غيره فى العبقرية . ويرى آخرون أن هذا الغرور كان ناشئا من امتداد أطراف ثقافته . ويذهب فريق ثالث إلى أن الجمال المادى هو الذى حدا مونتينى إلى الاعتزاز بنفسه . ولسنا ندرى كيف يجرؤ أولئك النقاد على نسبة التباهى بالعقل أو بسعة الثقافة ، أو بالجمال المادى إلى مونتينى مع تصريحاته القاطعة التى تنعى على الإنسان باللائمة من أجل غروره بهذه المظاهر التى صورت له سذاجته أنها ميزات ترفعه على بقية الحيوانات . وإليك نبذة مما يقوله فى هذا الشأن :

« إنه يحدث للأفراد العلماء حقاً ما يحدث لسنابل القمح ، إذ هى تسير منتصبة مرتفعة ، ورؤوسها مستقيمة مزهوة ما دامت فارغة ، ولكنها حين تمتلىء وتثقل بالحبوب إبان نضوجها تأخذ فى التواضع وفى خفض رؤوسها ... » ثم يقول أيضاً : ... ومن ذا الذى من بيننا يستطيع أن يعمل عملاً يساوى فى دقته وكماله نسيج العنكبوت أو قرص النحلة ؟ أنتباهى بجمالنا ؟ وهل يمكن أن يوازى فى أى شىء جمال الجواد أو الأسد أو الفهد ؟ ألحق أننا نحسن صنعاً بأن نتوارى تحت الملابس التى تخفينا[1]

(1) Essais, livre II, chap. 12, Apologie de Raymond de Sèbonde.

ونحن نحسب أننا لو نظرنا فى هـذه النصوص نظرة تأمل لألفينا أنفسنا مضطرين إلى تبرئة مونتينى من رذيلة الغرور ، وخصوصاً بالجمال المادى وإن كنا لا نحيل أن تـكون كبرياؤه ناشئة من إدراكه الفرق بينه وبين غيره من التائهين فى ضلالات الجهل وهم لا يشعرون .

تأثر مونتينى وتأثيره :

إمتاز مونتينى هو وقليلون من أمثاله الخواص من بين أهل عصره بتتبع الثقافة الهيلينية خطوة بعد خطوة، فلما فهموها وهضموا مافيها من عناصر صالحة للقوة والتغذية صاغوا أنفسهم على مثلها العليا ونبذوا ما كانت العصور الوسيطة قد نشرته بين الناس من احتقار الطبيعة ، والاستهانة بالجمال والاتساق ، فأصبح هؤلاء الخاصة من المثقفين نماذج صادقة للرجال الممتازين من أهل أثينا ، فلا يفكرون ولا يتخيلون ، ولا يفهمون الحياة إلا على النحو الهيلينى البحت .

وكما تأثر مونتينى بالهيلين أثر كذلك فى نفوس كثير من معاصريه وممن أتوا بعده إلى هذا العصر الذى نعيش فيه ، بل يقول بعض المؤرخين : إنه هو الذى وضع الحجر الأساسى لشك القرن الثامن عشر ، ولولا سيادة النظام ومتانة الحكم ، وقوة الحـكومات الفرنسية لاجتاح ارتيابه القرن السابع عشر كله ، ولـكن الذى لاشك فيه هو أن مونتينى قد أثر فى « ڤولتير » و « كوندرسيه » و « ألفريد دى ڤينى » و « الـكونت دى ليل » . وأخيراً أثر فى « أناتول فرانس » الذى سار على نسقه وانتهج منواله فى أهم أفـكاره الفلسفية . ويظهر ذلك جيداً فى كتبه : « الآلهة ظمآى » و « ثورة الملائـكة » و « تاييس » و « حديقة إيبيكور » وغيرها من مؤلفاته الارتيابية .

نقد آرائه :

إتهم « پاسكال » و « بوسويه » و « مالبرانش » وأمثالهم « مونتيني » بأنه كان رجلا سيء النية مستهترا ، خطراً على الأخلاق ، لأنهم - وإن كانوا متفقين معه على ضعف الإنسان - قد أجمعوا على أنه يجب العمل على إصلاحه ومحاولة إنقاذه من وهدة الضعف التى كبا فيها بدلا من ترك أمره فى يد الطبيعة تقوده قيادة غريزية محضة وبالتالى تنزل به من صف الإنسانية إلى صفوف الحيوانات التى لاتأبه إلا لرغباتها المادية . ولا جرم أن هذا المصير السيء الذى بذل مونتيني جهده فى دفع الإنسان إليه لو تحقق لكان أشأم منحدر تهوى إليه الإنسانية من عليائها إلى مقر الشهوات البهيمية فتتمزق بهذا أوصال العلائق بينها وبين عالم المجردات والمثل العليا التى طالما كانت مطمح النفوس النقية ، ومعقد آمال الأرواح الطاهرة .

أما فلاسفة القرن الثامن عشر وواقعيو القرن التاسع عشر ، فقد أجلُّوا فيه المفكر الثائر الهدام الساخر القاسي الذى نسف اليقينية وبَجَّلوا منه قوله : إن وباء الإنسان هو إيقانه بأنه يملك العلم .

(٤) ألتيار العلمي :

يمتاز زعماء هذا التيار بأنهم علماء لاينتسبون إلى أفلاطون ، ولا إلى أرسطو ، وإنما مثلهم الأعلى هو : « أرشيميديس » الذى عرف للمرة الأولى كيف يجمع بين الرياضة والتجربة . وفى هذا الاختيار يلمح الباحث لديهم طابع النهضة واضحاً ، إذ أنهم لم يفضلوا « أرشيميديس » عبثاً بل لما أنسوه فى رياضته من روح التجربة .

وبقدر ما كانت الأفكار القديمة وآراء العصور الوسيطة عن كيان العالم ونواميسه تتلاشى ، وبقدر ما كانت الاختراعات الكبرى تظهر ، والفنون تسير نحو الكمال كانت الرغبة فى إعادة تأسيس العلوم على قواعد ثابتة تنشأ وتنمو ، ولما كان كل مايعنى دارس الفلسفة من هذا التيار هو أثره على الحياة العقلية ، فقد وجب أن نشير هنا إلى نتائجه . ومن أهم هذه النتائج أنه حكم بالسيادة للمنهج التجريبى ، وهذا ينجم عنه حدوث لون مبتكر بين تطبيقات العقل البشرى ، وهذا اللون يتطلب حاجات جديدة ، وعادات لم تكن مألوفة ، وعلى أثر سيادة ذلك المنهج تقدم مبدأ التجربة على مبدأ سابقية الحكم « à priori » ومنها أيضاً أن الثورة بالنظريات العتيقة عن إدراك العالم قد أبانت أن ألغاز الكون ليست خارجه ولا فوقه كما القدماء يتصورونها وإنما هى فيه ، ويجب كشفها فى ثنايا ظواهره وأحداثه . ومنها كذلك أن معرفة الإنسان بالطبيعة ، وإمكان التنبؤ بمجرى بعض الحوادث ، واستطاعة السيادة على جزء منها قد قوت الشعور بالكرامة البشرية التى كان أنصار مبدأ الإنسانية قد وضعوا أساسه فى النهضة الأدبية . وهاك شيئاً عن أعلام هذا التيار :

ليوناردى ڤانسى : « Léonard de Vinci » ولد فى فلورانسا فى سنة ١٤٥٢ ، ولما نشأ درس فيها على الرسام الكبير « ڤيروكيو » « Verrochio » الرسم وصناعة المجوهرات كأحد الفنون الجميلة ، ولكن هذا العقل الذى يعتبر من أشد عقول زعماء النهضة عالمية لم يلبث أن مال إلى الفلسفة وإلى علمى التشريح والميكانيكا ، والفنون الأخرى وبرع فيها . ولما بلغت شهرته مسمع الدوق « لودوڤيك اسفورزا » « Ludovic Sforza » دعاه إلى قصره فى ميلانو ، فكان حياة البلاط وروحه المتحركة إذ كان رساما ومثالا ، ومهندسا وموسيقارا فى آن واحد . ولما انهار عرش الدوق

ذهب إلى روما ثم دعاه « فرانسُوَا الأول » ملك فرنسا فذهب إلى بلاطه ، وهناك أحيط بالتبجيل والتشريف وظل كذلك إلى أن توفى بين ذراعى الملك فى سنة ١٥١٩ .

منعته كثرة مشاغله من كتابة مؤلفات كاملة فى الموضوعات الطبيعية والفلسفية ، وتلك خسارة عظمى ، لأنه لو كان قد كتب فى شيء من هذا لترك أثرا عميقا فى الحركتين : العلمية والفلسفية فى عصره . وفى الواقع أن كثيراً من الأفكار التى يعزوها المؤلفون إلى « جاليليو » «Galilio» أو « بيكون » «Bacon» قد وجدت من قبل مفصلة فى مخطوطاته ، ولكنها ظلت حبيسة فى تلك المخطوطات التى لم تعرف إلا فى هذا العصر الأخير . وفى هذه المنتجات وحدها توجد العبارات الأولى الواضحة التى تعبر عن مبدأ ومنهج العلوم التى تدعى اليوم بالعلوم المضبوطة ، فهو الذى أظهر قبل غيره أهمية التجربة ، وأبان أن نتائج معارفنا لا تستطيع بدون الرياضة أن تنال اليقين الكامل ، وأن الحكمة هى وليدة التجربة ونتيجة الزمن . وقد نبذ النظر الذى لا يجد سنده فى التجربة التى هى أم جميع العلوم . وقصارى القول قد احتوت حكم « ليوناردى ڤانسى » كثيراً من مبادئ النظرية الحديثة عن المعرفة . وعند ما برزت عباراته إلى حيز العمل اعتبره الباحثون أحد منشئى «الميكانيكية» الجديدة وعلم الهندسة الحديثة .

أما ما بقى بعد ذلك من مذهبه فهو لا يكاد يخرج عن مبدأ « الطبيعية » الذى يرجع علة كل الأحداث إلى الطبيعة والذى هو إحدى خصائص عصر النهضة، ولهذا نحن نغضى عنه هنا مكتفين بأن نضيف إلى ماتقدم أنه كان أول من ألف بين الرياضة والتجربة بطريقة مبتكرة تقتضى التقدير والاحترام .

كاشفو الكيان الجديد للعالم :

إن إدراك العالم على النحو القديم الذى أتى به أرسطو ، وبطليموس ، والذى ظل

سائدا رؤوس الإنسانية إلى نهاية العصور الوسيطة كان قد تزلزل أمام طلائع ضربات العلم الحديث على يدى « نيكولا الكوزى » الذى رأيناه آنفاً ولكن أسس ذلك الكيان لم تهدم إلا بظهور كيان « كوپيرنيك » الجديد الذى لم يكد يظهر فى عالم العلم حتى كان مبعث مناقشات حادة ، إذ كان لدى البعض طليعة تحقق آمال العقل البشرى الناهض فى فتح آفاق جديدة للبحث العلمى فتلقوه بحماس فائق ، وكان لدى البعض الآخر منشأ يأس وقلق عظيمين ، إذ اعتقدوا أنهم فقدو ذلك الإطار الواضح السهل الذى كانوا موقنين بأنه يحتوى كل ما يمكن أن يعرف من العالم ، فقابلوه بسخط هائل بدأ بجلاء فى تلك الحروب الشعواء التى أعلنوها عليه . وفى الواقع أنه كان من الطبيعى أن يقلق هذا النظام الجديد للعالم بال المحافظين ، لأن المرء لكى يقبله يجب أن يكون عقله مستمتعا بأسمى درجات الحرية أى أنه يتجرد تماما من جميع معارف الحواس المباشرة التى لاتستند إلى التجارب العملية والملاحظات الدقيقة من ناحية ، ويتخلص من كل القيود الدينية وما كانت تتطلبه من أهل ذلك العصر من ناحية أخرى، وخير من يتمثل فيه هذا العقل الحر تجاه ذلك الكيان الجديد هم كاشفوه الثلاثة : « كوپيرنيك» و « كاپلير » و « جاليليو » . وإليك نبذة موجزة عن كل منهم .

كوپيرنيك « Copernic » ولد فى تورن فى سنة ١٤٧٣ من أسرة ذات سعة يرجح أنها ألمانية العنصر ، ولكنها كانت قد استقرت منذ عهد بعيد فى بولونيا . ولما نشأ تلقى تربية حسنة فى الأدب والرياضة والفلك ، وبفضل تأثير عمه الأسقف عين قسيسا من الدرجة الأولى ، ولكنه كان يعيش فى ديره عيشة الأشراف الإنسانيين لا عيشة الرهبان المتقشفين ، وبعد ذلك ارتحل إلى إيتاليا وظل فيها عشرة أعوام ثقف نفسه فى أثنائها بجميع العلوم المعروفة إذ ذاك ، وعند عودته كتب أهم نقط نظامه العالمى الجديد ، ولكنه لم يجرؤ على نشره ، وظل يتردد فى الإقدام على هذا العمل حتى

حمله على إتمامه أحد تلاميذه المتحمسين ، فلم تكد هذه النظريات تظهر فى سنة ١٥٤٠ حتى بدأ فى الحال رد الفعل ضده وأخذ معاصروه يضطهدونه ويضايقونه ، فاضطر إلى اعتزال الناس وقضى السنوات الثلاث الأخيرة من حياته منفردا حتى توفى فى سنة ١٥٤٣ .

كيان العالم عنده :

يرى « كوپيرنيك» أن الشمس هى مركز العالم ، وأنها منبع جميع الأنوار الموجودة فيه ، وحولها يدور فلك الكواكب السيارة ، والأرض فى الصف الثالث بعد الزهرة والمريخ ، وهى تدور حول نفسها ، والعالم محوط بكرة الكواكب الثابتة التى لا تدور ولا تتحرك ، وهذه النظرية تدعى بنظرية « هيليو سانتريسم » «Héliocentrisme» أى القائلة بمركزية الشمس ، وقد حلت محل نظرية « چيوسانتريسم » Géocentrisme أى القائلة بمركزية الأرض .

چان كليپير Jean Kléper : ولد فى « فيى » بألمانيا فى سنة ١٥٧١ ولما شب درس الفلسفة والرياضة والفلك دراسة قيمة فى إحدى المدارس اللاهوتية ، ولما تخرج فيها تعين أستاذاً للرياضة ، وقد حاول وضع نظرية جديدة لكيان العالم كان يأمل أن يوفق بها بين نظرية « كوپيرنيك » والنظرية القديمة التى كانت ترى أن الأجرام السماوية تحركها جواهر روحانية عاقلة ؛ ولكنه رغم هذا الاعتدال القوى لم يكد يذيع مؤلفاته حتى كان هدف سهام المتعصبين وتجريحاتهم وظل ممقوتاً من الرجعيين حتى توفى فى سنة ١٦٣٠ .

بدأ كليپير نظريته بإعلانه أنه يقر قبل كل شىء نظرية كوپيرنيك ، ولكنه يضيف إليها نظرية التحريك والإدارة ، فيصرح بأن تلك الأجرام تديرها النفس العامة المستقرة فى الشمس ، ولكن هذا الرأى كان منه فى شبابه وقد عدل عنه إلى

رأى آخر ، موجزه أن العالم ميكانيكى ذو طبيعة سماوية تحكمها نواميس يجب على العقل الإنسانى كشفها ، وأنه هو شخصياً لا يستطيع الإفاضة فى الحديث عنها لأنه تعوزه الوسائل الضرورية لشرحها . ومن أهم مايسترعى الانتباه من آرائه هو كشفه بيضوية دوران الأرض حول الشمس الذى دمر الرأى القائل بدائرية ذلك الدوران .

جاليليو

حياته :

ولد فى « بيز » فى سنة ١٥٦٤ ولما نشأ درس الفلسفة والطبيعة والرياضة والأدب الشعرى ، وكان يفضل أفلاطون ، و « أرشيميديس » على أرسطو ، وقد شك منذ حداثة سنه فى مذهب بطلميوس ، ولكنه مع ذلك قد قام بتدريس النظريات القديمة فى جامعتى : بيز ، و پادوا ، مع اقتناعه بصحة نظرية كوپيرنيك ، والذى حال بينه وبين التصريح بها رهبته من الجماهير وانزعاجه مما حدث لأسلافه . ولهذا كتب إلى كليپير فى سنة ١٥٩٧ يقول : «إن مصير كوپيرنيك يخيفنى» غير أنه بعد أن كشف الأقمار التى حول المشترى بوساطة المنظار المعظم أعلن فى وضوح فى سنة ١٦١٠ النظرية الجديدة ، فكان هذا بدء عهد اضطهاده . وقد بذل مجهوداً جباراً فى إقناع السلطة الحاكمة بصحة آرائه ، فدعا العلماء الأرسطوطاليسيين إلى النظر معه فى منظاره ليروا كما رأى هو تلك الأقمار الخمسة ، ولكنهم أبوا أن يتحاكموا معه إلى هذه التجربة خوفاً من أن تبرهن على صحة نظريته ، فيفقدوا عقيدتهم فى الكيان القديم ، ولما أخفق فى إقناعهم جعل يجهد نفسه فى إثبات أن رأيه لا يتنافى مع التوراة ، ولكن ذلك كله ذهب أدراج الرياح ، ومع هذا فلو أنه ظل فى « پادوا » لنال على الأقل حماية مدينة البندقية التى كانت أكثر تسامحاً من غيرها ، ولكنه أخطأ إذ غادر پادوا إلى

فلورانسا متأثراً بإغراء المال ، إذ أنه لم يكد يعلن نتائج بحوثه عن المذنَّبات وينشر كتابه الذى بسط فيه ـ على صورة محاورات وباحتياط فائق ـ نظريتى بطلميوس وكوپيرنيك فى كيان العالم ونظامه حتى اندلع حوله لهيب الاضطهاد ، فصودر الكتاب وتناولت مناقشات روما اسمه بالسخط ، وهدد بالتعذيب إن لم يعدل عن رأيه . وفى ٢٢ يونيو سنة ١٦٣٣ تبرأ من آرائه فى حفلة رسمية وقطع على نفسه عهداً بألا يعود فى المستقبل إلى مثل هــذه المخالفات . وعلى أثر هذا أحس فى نفسه بالألم المبرح الذى أثقل كاهله بالجائه إلى الصمت ولم يلبث أن أصيب بالعمى فضاعف ذلك من أحزانه وهمومه ، ولــكن هذا الضغط الذى تضافرت الطبيعة والمجتمع على إرهاقه به لم يلبث أن انفجر ، فحمل ذلك العالم المؤمن بآرائه على التحلل من مواثيقه التى يعتبرها غير شرعية فألف كتابه الأخير الذى عنوانه « بيان عن علمين حديثين » والذى نشره فى هولاندا فراراً من الرقابة فى سنة ١٦٣٨ .

وفى هذه الأعوام العابسة المظلمة من حياته التقى بـ « هوبس » «Hobbes» الفيلسوف الإنجليزى الذى افتتن به افتتانا عظيما ظهر فى عبارته التى هذا نصها : «إن جاليليو هو الذى فتح أمامنا الباب الأول من أبواب الطبيعة بكشفه لنا عن طبيعة الحركة »[1] . وأخيراً توفى جاليليو فى سنة ١٦٤٢ .

المنهج والمبادئ :

يرى جاليليو بديا أن للمنطق الصورى قيمة عظيمة فى ضبط سير التفكير البشرى وفى إصلاح أخطائه ، ولــكنه لا يصلح لأن يكون وسيلة من وسائل كشف الحقائق الجديدة ، إذ أنه لو أريد اختبار جميع الحالات الممكنة عن طريق الاستقراء لاستحال

(1) Déd!cace du livre de Corpore

البحث العقلى أو لصار عابثاً . فأما استحالته فهى فى حالة عجزه عن امتحان جميع الجزئيات ، وهو الاستقراء الناقص ، وأما عبثه فهو فى حالة امتحانها جميعها ، وهو الاستقراء التام . وإذاً ، فالاستقراءان: الناقص والتام قاصران عن الوصول إلى كشف حقيقة جديدة ، لأنه من غير الممكن كشف تلك الحقائق إلا بعد إجراء عدد من التجارب الضرورية على أبرز الحالات المراد اختبارها ، فإذا تم للباحث ذلك اتخذه أساساً لنظرية فرضية تحتوى على حالات أخرى تستنبط من الأولى ، ولكنها تظل فى المرتبة الظنية حتى يبرهن على صحتها بوساطة القياس الذى هو بدوره يجب اعتماده على تجارب أخرى . ومعنى هذا أن الاستقراء والقياس يتعاونان على الوصول إلى الحقيقة فالاستقراء يجرى التجربة على أشد الحالات بروزا ثم يضع النظرية الفرضية كمبدأ عام ولكنه غير يقينى ، ثم يعود فيتحقق من صحته عن طريق الاستعانة بالقياس مؤسساً على طائفة أخرى من التجارب . والنتيجة الحتمية لهذا هى تبادل سد الثغرات بين هذين المنهجين اللذين يكمل كل منهما الآخر . ومن هذا نتبين أن جاليليو قد أدرك قيمة القياس على نحو لم يرق إليه بيكون كما سنرى ذلك فى موضعه .

أما المبادئ التى اعتنقها هذا العالم فمنها أن الطبيعة ـ كما رأى چيوردانو برونو ، وكوپيرنيك ـ تصل إلى غاياتها بأبسط الوسائل وبدون لف ولا دوران ، وكذلك تقتضى حكمتها إيجاد العلائق المتينة التى تمثل أبدع أنواع الانسجام بين العناصر الإيجابية وهى دائماً تتجه إلى ربط عدة معلولات بعلة واحدة بدلاً من إكثار العلل . ولقد كان هذا المبدأ عند أولئك المفكرين الثلاثة عبارة عن يقين يشبه البداهة العقلية أو العقيدة الدينية . ولهذا كانت المهمة الأساسية للفلسفة التى أتت بعدهم هى التحقق من صحة هذه النظرية أو من بطلانها .

ومنها أيضاً أنه يجب على الباحث ـ كما قال كليپير ـ أن يقدر من الظواهر كل

ما هو قابل للتقدير الـكمى ، وأن يُصَيّر قابلا للتقدير كل ما لا يمكن تقديره منها فى الحالة الراهنة ، إذ أنه بوساطة استخدام النسب بين الظواهر يستطيع المرء أن يرى إلى أى حدٍ يمكن أن تلبي تلك الظواهر مطالب التقدير .

ومنها كذلك أنه يقرر ـ متأثراً بكليپير ـ أن من أوليات الضرورات للوصول إلى نتائج علمية صحيحة كشف العلل الحقيقية للأحداث ، وأن الاستعانة بالإرادة الإلهية فى هذه المواقف لا تشرح أية ظاهرة ، لأنها تعلل فى يسر جميع الظواهر بعلة واحدة معروفة ، وهى العناية الربانية . وفى الواقع أننا لو نظرنا إلى هذه العلة وأغضينا عما عداها من العلل العلمية لألفينا أنه من الهين على الله أن يدير العالم كله حول الأرض بنفس السهولة التى يدير بها الأرض حول الشمس ، ولـكننا لو انصرفنا عن فكرة الإرادة الإلهية وحصرنا أنفسنا فى ملاحظة مايدور وما يدار حوله لألفينا الفرق بين الفكرتين ـ فيما يتعلق بمبدأ البساطة ـ واضحاً ، إذا أن إحداهما تتطلب من القوة أكثر كثيراً مما تتطلبه الأخرى والحـكمة لا تقتضى أن تصرف هذه الـكمية عبثاً . نعم إن الفروق المتناهية تتلاشى أمام اللامتناهى ، ولـكنها تبقى حينما يوازن بين شيئين متناهيين من حيث هما ، وعلمنا يجب أن يقف عنـد حد دراسة العلائق بين الـكائنات المتناهية .

الكيان الجديد للعالم :

يصدر جاليليو فى هـذه المعضلة عن مذهب كوپيرنيك فيقر مبادئه ، ولـكنه يحاول أن يزيل ما فيه من نقائص وعيوب ، فيعلن أن أرسطو كان على خطأ حين قرر أن هناك عالمين : أحدهما سماوى ثابت ، والآخر أرضى متغير . وأسطع أدلتـه القوية على خطأ المعلم الأول هو كشفه النقط الشمسية ، وظهور نجوم جديدة ، إذ أن هذين

الحادثين العلميين قد أبرزا للعيان أن فى السماء كما فى الأرض تغيرات شتى. وهو كذلك يوافق « چيوردانو برونو » فى لا نهائية المكان ويرتاب كل الارتياب فى وجود مركز للعالم ، ولكن من المحتمل أن يكون فزعه من مثل مصير برونو هو الذى حال بينه وبين الإفصاح عن رأيه الحقيقى فى هذه النقطة فتركها غامضة متموجة .

نظرية الحركة :

تابع جاليليو بحوثه مسترشداً بضوء مبدأ البساطة الذى طالما اتخذه نبراساً لتفكيره حتى اهتدى إلى النواميس الأولى للتحولات المادية . ومجمل الآراء الخاصة بهذه النظرية أن كلپير كان قد قرر أن الجسم لا يستطيع أن يمضى بنفسه من السكون إلى الحركة ، فأقر جاليليو هذه الجزئية وأضاف إليها أن الجسم لا يستطيع كذلك أن يسير من الحركة إلى السكون بذاته ، أو أن يغير نوع الحركة ، إذ أن الناموس يقضى بأن الحركة لا تنمو إلا إذا أضيفت إليها قوة جديدة ولا تنقص إلا إذا التقت بعقبة ، وفى كلتا الحالتين لابد من مؤثر خارجى . ولقد أعلن جاليليو فى « المحاورات » أنه قبل أن يكشف هذه النواميس لم يكن يفهم ألبتة كيف أن جوهراً من الجواهر الطبيعية يمكن أن يتحول إلى آخر ، ولكنه بعد أن اهتدى إليها واسترشد بنورها أدرك أن الجوهر عند ما يبدى لنا خصائص جديدة لم تكن فيه من قبل فإنه من الممكن أن يكون ذلك نتيجة لأحد التحولات الطارئة على نظام أجزائه أو على كمياتها . وفى جميع هذه التحولات لا ينشأ شىء ولا ينعدم شىء . ولا جرم أن فى هذا التقرير تصريحاً جلياً باستحالة فهم تغير الخصائص والكيفيات إلا بإرجاعها إلى أسسها من تغير الكميات، وبعبارة أوضح : إرجاعها إلى الحركة الضرورية لكل اتصال وانفصال .

ومما يسترعى الانتباه هنا أن جاليليو قد سار فى هذا الطريق أبعد مما فعل بيكون الذى

وقف جامداً أمام علائق الكميات بالكيفيات ولم يتنبه إلى أن الاختلاف الكيفى ناشىء عن الاختلاف الكمى .

نظرية المعرفة والنسبية :

كان من الطبيعى — وقد تغيرت الفكرة العامة عن الكون — أن تبسط نظرية المعرفة على وجه جديد يتفق مع الإدراك الحديث ، وهذا هو الذى كان فعلاً ، فأراد جاليليو أن يؤسس النظرة الجديدة فى مشكلة المعرفة على دعامة بسيطة وهى ملاحظة أن ما تفعله الطبيعة فى سهولة فائقة لا نكاد نحن نكتنه أعماقه ، وهو يرجع سبب ذلك إلى أن هناك تعارضاً أساسياً بين الوجود والمعرفة ، ويقرر أن ذلك التعارض لا يزول إلا بوساطة العلم الواضح الذى نملك أساسه وهو الرياضة ، بينما أننا إذا حدنا عن هذا الصراط واتجهنا إلى أسرار الطبيعة، فإن أشد بحوثنا عمقاً لا يستطيع اكتناه أتفه أحداثها ، أو أهون ظواهرها . ولبيان هذا التعارض بين الوجود والمعرفة يصرح جاليليو بأن الوجود مطلق والمعرفة نسبية ، وأن الخلط بين طبيعتيهما هو سبب أخطاء الأقدمين ، فأرسطو مثلا — وإن لم يكن يؤمن بتغير فى السماوات — كان يرى بعض التحولات فى الشروق والغروب وما إليهما ، وليس ذلك إلا لأنه أخطأ ، بقصد أو بغير قصد فى إخضاعه إطلاق الوجود الكونى إلى نسبية معارفنا . وإذا أردنا أن ننجو من نظائر أخطائهم فيجب أن ندرك أن تلك التغيرات الظاهرية التى نشاهدها ليس لها وجود ذاتى ، وإنما هى تبدو كذلك لسكان الأرض ، ومن الممكن أنه لو نظر إليها من كوكب آخر لبدت على صور متباينة عما نشاهده كل التباين . وأكثر من هذا أنه يقرر فى وضوح أنه لو زالت الأرض من الوجود ، لانمحى غروب الشمس وشروقها ، وبالتالى لما وجد ليل ولا نهار ، ولا أصيل ولا شفق ولا أفق ولا غير ذلك

مما يبدو لمعارفنا المحدودة أنه تغيرات كونية[١] .

ومن هـذا يتبين أن التغيرات التي كان القدماء يخلعون عليها وصف الإطلاق صارت بفضل جاليليو تغيرات نسبية أي أنها لا وجود لها إلا إذا نظر إليها من فوق كوكب الأرض . وعلى هـذا النهج عينه يحول جاليليو أكثر الخصائص الملازمة للكائنات والفروق الموجودة بين الأحداث الأرضية من الإطلاق إلى النسبية وينزلها من مرتبة الموضوعية إلى مهبط الشخصية ، وهو لا يعترف بالثبات من بين جميع الخاصيات إلا للكم والصورة والحركة أو السكون ، فتلك في رأيه هي الخاصيات التي يدعوها بالخاصيات الأولى أو الحقيقية والتي يجزم بأنه من المستحيل أن يستطيع أي مجهود من مجهودات الأخيلة البشرية أن يفصلها عن الكائنات . ولكن الوهم الناشىء من فعل الحواس يحملنا على اعتبار الطعم واللون والرائحة وما شاكلها كأنها خاصيات مطلقة للكائنات بينما أنها ليست في الحقيقة إلا أسماء نخلعها على الأشياء عند ما تبعث فينا نوعاً خاصاً من الإحساس ، وهي ليست في تلك الأشياء ، وإنما هي في الكائن الحساس ذاته فإذا انمحى هذا الكائن اختفت تلك الخاصيات فوراً[٢] .

ولا ريب أن هذه النظرية الهامة البارزة الأثر في مشكلة المعرفة الحديثة هي عند جاليليو أكثر وضوحاً وأشد نضجاً منها عند بيكون رغم مباهاة المتشيعين له . هذا ، ولا يفوتنا أن ندون هنا ملاحظة جديرة بالعناية ، مجملها أن جاليليو ، وديكارت ، وهوبس قد وصلوا إلى الاقتناع بوجوب نقل الخاصيات الحسية من الإطلاق والموضوعية إلى النسبية والذاتية وأن ذلك كان في وقت متقارب ودون أن يتصل أحدهم بالآخرين .

(1) Dialogue ... sur les deux plus importants systèmes du monde, 1632.
(2) Il Saggiatore. 1623.

وأخيراً يجب أن نختتم حديثنا عن هـذا العالم العبقرى بأن نصرح فى جلاء بأن مكانه من الفلسفة الحديثة هو فوق عتبتها كما قرر ذلك الفيلسوف الألمـانى چ . ف . فريس[١] «J. F. Fries» وأن منهجه هو أسمى بكثير من منهج بيكون كما رأى الفيلسوف الألمانى الآخر پرانتل[٢] « Prantl » .

د — الإعداد للفلسفة الحديثة

تمهيد :

لم تكن بحوث العصور الوسيطة إلا استمراراً للعصور القديمة ومتابعة لفلسفتها دون وضع مشكلات جديدة ، ولقد أظهرت لنا النهضة تلك الثورة الخصبة التى أضرم العقل البشرى الطامح إلى الحرية لهيبها والتى يحس المرء فيها بالأمل فى المستقبل ممتزجا أول الأمر بقداسة الماضى ثم منتهياً بالتغلب عليه ، ولـكن هذا التغلب لم يتفوق إلا فى عهد الفلسفة الحديثة التى اشتهر بيكون بالإعداد لها ثم أزهرت ونضجت على يد ديكارت غير أنه من الخطأ أن يظن أن بيكون هو بادىء هذه الحركة الإعدادية الـكبرى التى حولت اتجاه العقل البشرى عن النظر فى المنتجات القديمة إلى العناية بدراسة الطبيعة. فالعلماء الإيتاليون هم الذين كشفوا المنهج الجديد المؤلف من الاستقراء والقياس معاً والذى أشرنا إليـه حين عرضنا لجاليليو . ولـكن ينبغى الاعتراف بأن بيكون كان صاحب الفضل فى شرح هذه الأفكار والدفاع عنها بفصاحة ، والدعاية لها حتى برزت

---

(1) J. F. Fries, Die Geschichte der Philosophie, Zweiter Band, Halle, 1840.

(2) Prantl, Galilei und Kleper als Logiker, münchener sitzungsberichte, 1875.

من بيئتها المحصورة إلى الرأى العام . غير أنه حين كان يدعو لها لم يكن يعزوها إلى مبتكريها ، أو كان قد تلقى هذه المعارف عن طريق الرواية الشفوية دون علم محدد بأسماء القائلين بها ، فنسبتها الجماهير إليه وحاولت بسبب ذلك إثبات مساهمته مع ديكارت فى تأسيس الفلسفة الحديثة ، وما هو فى الحقيقة إلا أحد المعدين لها على أكثر تقدير .
وإليك مايقوله الأستاذ « أوفدينج » فى تصوير المكانة الحقيقية التى شغلها بيكون بين المعدين للفلسفة الحديثة : « إن هذا الرجل الذى طالما دعاه الداعون مؤسس العلم التجريبى لايستحق اسم موسى تجاه الأرض الموعود بها ... لأن هذه الأرض قد غزاها واحتلها ليوناردى ڤانسى ، وكليپير ، وجاليليو ، دون أن يلمح بيكون ذلك ... نعم إنه أعلن فى تواضع أنه ليس حربياً ولكنه مثير ينفخ فى الصور فيهيج الجنود فى حومة القتال ، غير أن العلماء الذين أسسوا العلم التجريبى لم يكونوا فى حاجة إلى صوره ليحمسهم على اقتحام المعركة ، ومع ذلك فإن له أهمية لاتنكر فى تاريخ الفلسفة ، فهو قد أحرز فى نفسه ـ إلى درجة نادرة ـ الفكر والآمال التى كانت تتطاير فى جو ذلك العصر الذى نشأ فيه العلم الجديد [١] .

ميزتا الفلسفة الحديثة :

لهذه الفلسفة ميزتان أساسيتان إحداهما سلبية والأخرى إيجابية ، فأما الأولى فهى إتمام فصل الفلسفة عن اللاهوت ، أو تحرير العقل من العقيدة ، ذلك التحرير الذى كانت النهضة قد بدأته ، وقد نجم عن هذا أن تخلص العقل من كل سلطان ؛ والثانية هى أن مشكلة المعرفة قد وضعت على صورة جديدة ، ومجملها أن موضوع العلم كان منذ عهد أفلاطون هو الفكرة العامة أو المثال ، وكانت مهمة العالم تنحصر فى انتزاع

(1) Hoffding, Histoire de la Philosophie moderne, tome I page 192.

المفاهيم وفى تنظيمها وشرح أصلها، أما الآن فمهمته هى استخدام القياس الرياضى والتجربة للوصول إلى انتزاع العناصر البسيطة وكشف النواميس التى بمقتضاها تتألف تلك العناصر مع غيرها . وغاية ذلك هى استطاعة تآليف تشبه تآليف تلك النواميس لإخضاع الطبيعة واستخدامها فى ترقية الحياتين: العقلية والمادية للانسان. وأياما كان، فإننا سنقتصر من عصر الإعداد للفلسفة الحديثة على أشهر دعاته وإن لم يكن أولهم كما أسلفنا وهو :

فرانسوا بيكون :

حياته :

ولد بيكون فى سنة ١٥٦١ وكان والده حامل أختام الملكة « إيليزابيت » «Eliszbeth» وكان خاله اللورد « بورليج » رئيساً للوزارة ، وقد تلقى المبادىء الأولية فى منزل والده ، ولما شب أدخله والده جامعة « كمبريدج » وبعد أن أتم دراسته ارتحل إلى باريس ، وكان قد شاد فى رأسه لمستقبله آمالا شاهقة ، غير أن المنية قد عاجلت والده فتحطمت تلك الآمال وتلاشت من رأسه آثارها فعاد إلى بلاده . ولأمر ما رفض خاله أن يقدم إليه أية مساعدة ، فعول على أن يشق طريقه بنفسه . ولما كان شديد الشغف بالمال والسلطة والجاه ، فقد صمم على أن يسلك لتحقيق رغباته جميع الوسائل: رفيعها ووضيعها ، وأن يستهين بالفضائل الأخلاقية فى سبيل تحقيق غايته . ولكى يعتذر عن تلك الدنايا التى هوى فيها أعلن أنه ما بحث عن المال والسلطان إلا لتحقيق المشروع العلمى الذى هو يفكر فيه منذ زمن طويل ، وهو تجديد العلوم ، ولما كانت الغاية فى رأيه تبرر الوسيلة ، فلم يكن من العدالة ، وهذا شأنه ، أن تؤخذ عليه حيله التى يخالف بها الأخلاق .

وبدل أن يعكف بعناية على دراسة مؤلفات معاصريه التى كان يمكن أن يجد فيها

أساساً كافياً لقواعد مذهبه قد قاده كلفه بالثروة والجاه إلى طريق خاطىء كثير الالتواآت ، مليء بالأشواك أوقفه مواقف حرجة أفسدت خلقه وانتهت به إلى الشقاء ويبدو أن الحاسة التى توازن بين المبررات وتحكم عليها كانت تعوزه بهيئة واضحة .

ألقى بنفسه فى خضم السياسة الهائج واضعاً نصب عينيه مبدأه السالف ، وهو : « ألغاية تبرر الوسيلة » وياليته كان قد اعتدل فى حياته السياسية نوعا ما ، فأعار الفضيلة إحدى نظراته الشغوفة التى كان يحدق بها ألى أعراض الحياة المادية ، ولكنه لم يفعل ، بل وضع نفسه كلها تحت تصرف تلك الأعراض ، وأفرغ جميع جهودة فى العمل على إنجاحها دون أى التفات إلى ماعداه ، وهو فى هذا يقول مانصه : « إن أفضل الأخلاق ينحصر فى أن يفوز المرء باشتهاره بالصراحة فى الظاهر ، ولكنه يكون من المهارة بحيث يستطيع أن يعمل فى الخفاء وأن يعرف كيف يموه عندما يكون التمويه ضرورياً » . وفى موضع آخر هو يثنى على « ماكيافيلى » لأنه رسم مايفعله بنو الإنسان فى صراحة وأغضى عما يجب أن يفعلوه ثم يقول « لكى ينجح المرء فى الحياة ينبغى أن ينظم سيره حسب السلوك الواقعى لبنى الإنسان . ولهذا السبب يجب عليه ألا يظل على حالة واحدة فى وسط الحوادث التى هى دائماً فى تغير ، وينبغى له أن يصوغ عقله حسب الفرص وعلى مقتضيات الأحوال الراهنة وأن يأخذ نفسه بتعقب عدة غايات فى آن واحد لكى يحصل على الأقل على غاية ثانوية إذا أخفقت الغاية الأساسية [1] » .

غير أنه رغم هذا المبدأ الوصولى الخطر كان الفشل حليفه فى أكثر محاولاته فالكونت « دى إيستيكس » الذى كان يحميه لم يستطع أن يظفر له من مناصب الدولة

(1) Extrait des «Essais» de Bacon, cité par Hoffding, Histoire de la phil. t. I, page 198.

بشيء ، لأن خاله ـ فوق أنه لم يساعده ـ كان عقبة كأداء فى سبيل رغباته ، فاكتفى حاميه بأن يدر عليه المال الوفير . ولما أخذ نجم الكونت فى الأفول وأحيل إلى المحاكمة لم يهجره بيكون فحسب ، وإنما تقدم إلى الملكة بمعلومات تدينه فقبلتها منه ، وبسببها رزح صديقه وحاميه القديم تحت نير الاتهام بهيئة لن ينساها التاريخ أبداً ، غير أنه رغم هذه الضعة لم يكن سعيد الحظ فى حكم هذه الملكة لأنها ، فيما يبدو ، كانت قد قدرت قيمة وفائه لصديقه واحتفاظه بجميله ، فاحتاطت منه على نحو مايفعل جميع الذين يستخدمون الوصوليين ثم يحتقرونهم . ولما صعد الملك « چاك الأول » « Jacques I » على العرش انتهز بيكون هذه الفرصة فأفرط فى تملق حاشيته ورجال بلاطه حتى توصل إلى أن نال ألقاباً سامية .

ولما أراد مجلس العموم تضييق سلطة الملك بادر بيكون إلى تغيير المبادىء التى كان يؤمن بها ، ليرضى الملك وأنصاره وأخذ ينصح له بالتمسك بحقوقه ، وعندما انتصر المجلس تبرأ الملك من مبادئه وألقى التبعة على مستشاريه ، فلم يسع المجلس إلا أن جرد بيكون من ألقابه وحكم عليه بالسجن والغرامة بوصف أنه أحد أولئك المستشارين ، ولكن الملك قد ساعده سراً فلم يدفع الغرامة ولم يطل سجنه ، وإنما خرج بعد بضعة أيام ، فاعتزل فى قصره وخصص نفسه للبحوث العلمية التى كان يجب عليه أن ينشغل بها قبل ذلك بأعوام طويلة ، وأخيراً توفى فى سنة ١٦٢٦ .

منتجاته :

أمضى بيكون كل حياته العلمية فى تأليف كتابه الوحيد الذى أطلق عليه عنوان « إحياء العلوم الأكبر » وهو ستة أجزاء ، ولكنه لم يتم منه إلا الجزء الأول الذى

عنوانه : « قيمة العلوم وتقدمها » وقد نشر فى سنة ١٦٢٣م . وقبل هـذا التاريخ فى سنة ١٦٢٠ نشر قسما من الجزء الثانى الذى لم ينته من تأليفه وهو : « الأورجانون الجديد » الذى عارض به « الأورجانون القديم » (كتاب المنطق) لأرسطو ، أما الأجزاء الأربعـة الباقية فلا يوجد منها إلا بضع شذرات كمذكرات أو رؤوس موضوعات مشتتة .

يتلخص الجزء الأول فى ترتيب العلوم ووصف موجز لمتناولاتها ، ولقد اتخذ فيه القوى الإنسانية الثلاث أساساً لتقسيم العلوم ، فجعل التاريخين : الطبيعى والمدنى من اختصاص الذاكرة ، وجعل الشعر خاصاً بالمخيلة ، والفلسفة خاصة بالقوة الناطقة .

أما الجزء الثانى فهو مقالتان ، أتم الأولى منهما فحسب ، وهى مقالة نقد عدد فيها الأسباب التى تعترض تقدم معرفة الطبيعة ، والثانية التى لم تتم هى عرض غير كامل للمنهج الحقيقى أو لفن شرح الطبيعة . وكانت غايته من الجزء الأول هدم منتجات الأقدمين ، ومن الأجزاء الباقية تأسيس علوم جديدة ثابتة ، بدايتها التجربة ، ونهايتها حل ألغاز الطبيعة . ولهذا هاجم فى مواضع النقد من منتجاته المذاهب القديمة ، وأفرغ جهده فى دحض الفلسفة النظرية والحملة على معتنقى مبادئها والحط من أقدار الذين يضيعون أوقاتهم فى الجرى وراء مافيها من أخيلة وأحلام ، وهو يصور ذلك فيقول :

« ليس العلم هو تلك الثرثرة الفارغة التى كانت الفلسفة المدرسية ترددها ، وإنما العلم الحق هو ماأنتج فائدة للانسانية ، ألعـلم الصحيح هو حل رموز كتاب الطبيعة وألغازه التى لاتتضح إلا لمن يدرسها على ضوء الواقعية المؤكدة المؤسسة على التجربة ، وأن الفيلسوف الجدير بالاحترام هو الذى يقف حياته على إفهـام الإنسان الوسائل الخفية ، والمناهج الغامضة التى يصير بوساطتها سيد الطبيعة المسيطر عليها ، هو من يفتح أمام العقل الإنسانى طريقاً جديداً يوصله ـ على يد التجارب والملاحظات ـ

إلى العـلم بما لو أفنى حياته كلها فى الفلسفة النظرية لظل جاهلاً به ، ولـكن قبل أن يتعلم هذه الفلسفة النافعة يجب عليه أن يطرد من رأسه تلك الأشباح الوثنية التى احتلتها منذ عهد أفلاطون وأرسطو ، لأنها ليست فلسفة ، وإنما هى خرافات فارغة ، ولم لا ؟ أليس عهد الفلسفة الإغريقية هو عهد طفولة الإنسانية وأساطيرها؟ أليس لأرسطوطاليس نفسه كثير من الأفـكار الساذجة ؟ ألم تفرغ الفلسفة الإغريقيـة جهدها فى الجرى وراء أخيلة لا قيمة لها ؟ الخ .

مذهبه :

يرى بيكون أن العلوم عامة ولا سيما الطبيعة التى هى أمها جميعها لم تغرس نبتتها إلا منذ عهد غير بعيد ، وإنما كانت منظوراً إليها كوسيلة بسيطة يتوصل بها إلى غيرها وفوق ذلك فقد كان الزاعمون الاشتغال بالعـلوم يستخدمون مناهج خاطئة ، وكانوا يعتقدون أن العقل البشرى أرفع من أن ينشغل بالتجارب وينسبون إليـه القدرة على انتزاع الحقيقة من أعماقه ، وكانوا يكتفون بالماضى ويحملون للقدماء احتراماً مغالياً ، ولهذا لم تـكن لديهم الشجاعة الـكافية التى تؤهلهم لمزاولة البحوث العظمى ، أما من الآن فصاعداً ، فما دمنا نفهم أن عيوبنا الشخصية هى علل النقص الذى نرزخ تحت نيره ، فيجب أن نبحث عن المنهج القويم الذى يقينا شر هذه الأخطاء، ولـكن هـذا المنهج يجب ألا يكون شبيهاً بعمل العنكبوت التى تستخرج كل نسيجها من داخلها كما كان مذهب القدماء ، ولا بعمل النملة التى لا تزيد على جمع المواد من الخارج وتـكديسها كما هى ، وإنما يجب أن يشبه إنتاج النحلة التى تجمع المواد أولا ثم تعمل فيها قواها فتخرج منها منتجات نافعة .

وإذاً ، فأولى العمليات الهامة هى جمع الحوادث والمعلومات الأكثر ثراء وعمومية

بقدر المستطاع ، فإذا تم جمع هـذه المواد وكان لدى المرء القدرة الكافية على إقصاء الأوهام والأخطاء المختلطة بهـا ، فإن الوضوح الكامل لايلبث أن يتيسر له ، وذلك لأن بيكون يؤكد أن العقل البشرى بطبعه لايستطيع أن يقف أمام الأحداث المجتمعة لديه جامداً سلبياً ، بل لابد له بفطرته من أن يعمل ، فإذا سار طبق منهج صالح كانت منتجاته حقيقية ، وإذا اتبع على العكس منهجاً فاسداً كانت منتجاته باطلة ، غاية مافى الأمر أنه ينبغى الاحتياط من الوقوع فى خطأ السير بسرعة ، أو الانقذاف نحو المبادئ العامة بدل الصعود إليها فى أناة متتبعاً الحدود الوسطى .

أما الغاية من هذه الدراسات ، فهى إغناء الحياة البشرية بوساطة التجارب التى يمكن إجراؤها لمعرفة أسرار الطبيعة التى متى كشفناها استخدمناها ، إذ من عرف فقد استطاع لاسيما وأن لدينا ملكة إنتاج الأشياء إذا كشفنا عللها .

أما وقد رأينا تلك الخصائص العامة لمذهب بيكون ، فقـد وجب علينا أن نوجز منهجه فى هذه العجالة الآتية ، ولـكن قبل هذا ينبغى أن نشير إلى العقبات التى تعترض فى رأيه ، سبيل حرية العقل المطلقة التى يجب ـ للوصول إلى الحقيقة ـ أن تـكون مكفولة تماما .

نظرية الأوثان :

يرى بيكون أن أمام العقل البشرى فى بحوثه أربع عقبات كأداوات هى التى تحول بينه وبين الوصول إلى الحقيقة ، وبدل أن تحاول هذه الإنسانية الحمقاء التخلص منها أخذت تحترمها ثم تخضع لها حتى جعلتها أوثاناً ذات قداسة خاصة لاتقوى على الخروج من تحت سلطانها ، فظلت تنوء تحت أعبائها الثقيلة التى تحرمها كل تقدم نحو الحقيقة ، وهذه الأوثان أربعة أنواع وهى : (١) أوثان النوع . (٢) أوثان الكهف

(٣) أوثان السوق . (٤) أوثان المسرح . وهاك بيان كل نوع منها فى إيجاز :

(١) أوثان النوع :

هى مجموعة أوهام الطبيعة الإنسانية التى هى عامة لدى جميع أفراد النوع البشرى والتى تتمثل فى ميلنا إلى إدراك الأشياء حسب صلاتها بنا، وتشابهاتها معنا، لا حسب صلاتها بالكون العام وتشابهاتها معه كما لو كان فهمنا وتفكيرنا هما المقياس العام لكل شىء . وهكذا نصل إلى أن نفرض فى الأشياء وجود نظام عام لا وجود له فيها فى الواقع على هذه الصورة ، لأننا نخلع عليها وحدة صورة العقل البشرى .

(٢) أوثان الكهف :

وقد استعار بيكون من أفلاطون هـذا التعبير ، وهى الأوهام الآتية من طبيعة كل فرد من بنى الإنسان على حدته ، أى هى الآتية من الاستعداد والتربيـة والصلة والمطالعة ، فهناك بعض الناس مثلاً مفتونون بالماضى ، وآخرون مشغوفون بالتجديد وفريق لا يرى فى الأشياء إلا تبايناتها ، وآخر لا يعنيه منها إلا ما بينها من أوجه الشبه ، وكل واحد من هؤلاء يقف وهمه الخاص كعقبة فى طريق وصوله إلى الحقيقة.

(٣) أوثان السوق :

وهى ناشئة من أن الألفاظ مكونة حسب حاجات الحياة العملية ، وبالتالى ملتئمة مع العقلية الشعبية ، ولهذا الالتئام مع تلك الأذهان الساذجة يحدث أن توضع ألفاظ كثيرة لمعان لا وجود لها ، على حين توجد معان جمة ظلت مفتقرة إلى حدود ، بل إلى أسماء بسيطة ، ولا سيما كل ما تأتى به التجارب من حقائق واقعية لا ريب فى وجودها ، كما أنه لا ريب فى حاجتها إلى الكلمات التى تعبر عنها ، وهذا يحط من قدر

الألفاظ ويصيرها غامضة القيمة مزعزعة التقدير ، ويجعل الاعتماد عليهـا وثنية تقف في سبيل الوصول إلى الحقيقة .

(٤) أوثان المسرح:

وهي ناشئة من تأثير النظريات المتوارثة ، ولما كانت تلك النظريات التي أنتجتها تلك العصور السابقة فقد ضلت سبيل الحقيقة وهجرت غايتها وإن كانت الأخيلة التي أنشأتها تدل على العبقرية ، فإن التمسك بها يغوى ويضل عن الحق . وإذاً ، فيجب التخلص من هذه الأوثان كغيرها ، غير أن هذا التخلص ليس من السهولة بموضع ، إذ أن من العسير تمييز هذا النوع الرابع من النوع الثاني ، فبيكون يكاد يخلط بينهما بإدخاله فيهما كليهما المطالعة والتقاليد والسلطة وكل مايؤثر في التكوين الشخصي. وفوق ذلك فإن الأستاذ « أوفدينج » يورد على هذه الأوثان من الملاحظات مايلي : « إن نظرية الأوثان لبيكون ليست إلا طرفاً ضئيلاً من الفلسفة النقدية ، أو محاولة لتمييز مايختص بالمعرفة الشخصية للكائنات الحساسة عما يتعلق بالكون العام ، وليست هذه نظرية مبتكرة ، إذ نحن نعثر عليها واضحة مفصلة عند مونتيني ، وجاليليو . على أننا لانجد لدى بيكون تلك النظرة العظيمة التي ينظرها جاليليو إلى الكون حين يلح على الاستمساك بالنسبية وعلى ملاحظة المواضع التي يكون فيها الحاكمون على نظام الكون وقت نظرهم إليه وحكمهم عليه ، أما بيكون فهو لايتعدى الجزم بأن الفكر التي نكونها لأنفسنا عن العالم بدون قصد هي فكر زائفة ، وهي فيما يرى وهم من أوهام الحواس إذا كانت متعارضة مع التعليلات العلمية ، وفوق ذلك فهو لم يبين لنا في وضوح كيف يجب على الباحث أن يحرر عقله من جميع الغواشي المؤثرة فيـه حتى يتمكن من جعله صحيفة بيضاء (١) » .

(1) Hoffding, Histoire de la philosophie moderne, tome I. p. 205

وأيا ما كان ، فإذا استطاع الباحث التخلص من هذه الأنواع الأربعة من الأوثان ثم أسس بحوثه على التجربة مستعملا فى ذلك الوسائل المنهجية الحديثة ، استطاع الوصول إلى ماتصبو إليه نفسه من حقائق ، وأهم هذه الوسائل جميعها وسيلة الاستقراء وهو منهجه العلمى الوحيد المأمون العاقبة فى رأيه ، وهاك موجزاً عنه :

الاستقراء :

هو فى ذاته تقصى الحوادث الجزئية والصعود منها إلى قانون عام ، ولقد عرف هذا المنهج واستعمل منذ أول العصور عهداً بالمنطق ، فوضع أرسطو فيما وضع الاستقراء التام ، وهو ماينتج من الكل عين ماثبت من جزئياته . مثال ذلك أننا تقصينا جميع الكواكب السيارة فألفينا كلا منها يرسم فى دورانه حول الشمس خطاً بيضوياً فقلنا : إن عطارد والزهرة والأرض والمريخ والمشترى وزحل وأورانوس ونيبتون ترسم فى دورانها حول الشمس خطوطاً بيضوية ، وعطارد والزهرة والأرض الخ كواكب سيارة ، إذاً كل الكواكب السيارة ترسم فى دورانها حول الشمس خطوطاً بيضوية . وتقصينا جميع المعادن ، فألفينا أن كلا منها موصل حسن للحرارة فقلنا : كل المعادن موصلات حسنة للحرارة . ولا ريب أن أمثال هذه القوانين — لكى تكون مضبوطة — يجب أن تؤسس على حصر جميع أجزائها ، وهو أمر هين فى هذين المثالين ، إذ لا يوجد إلا سبعة كواكب وستة وستون معدناً ، فالحصر ميسور .

أما الكليات التى لاتنحصر جزئياتها ، فإن الزيف يمكن أن يتسرب إلى نتائجها وإذاً ، فالأمر محصور بين حالتين ، الأولى كلية لم تنحصر جزئياتها ، فهى معرضة للخطأ ، والثانية كلية محصورة الأجزاء فلا نستفيد منها جديداً . وفى هذه الحالة الأخيرة يقصر مجهود العقل على الحكم على الموجود دون كشف أية ظاهرة جديدة ،

لأن إنتاج القياس المؤسس على الاستقراء المحصور متضمَّن فى أحد حديه .

ويرى بيكون أن المنهج الاستقرائى القديم قاصر ، إذ هو يقتصر من حالات الكائنات على الحالة التى يجب أن تنتج النتائج المطلوبة . ولكى يكمل يجب أن تضاف إليه الحالة التى لاتنتج فيها تلك النتائج رغم توافر ظواهر الشروط المنتجة ، وكذلك تضاف إليه حالة ثالثة وهى حالة نمو الأحداث ونقصها ، وبأى شرط ، وفى أى ظرف يقع هذا النمو وذلك النقص. وعلى هذه اللوحات الثلاث (القديمة والمحدثتين) أسس بيكون استقراءه الذى ينحصر فى كشف طبيعة تكون حاضرة فى الظواهر المختبرة ، وغائبة بغيبتها ، ونامية وناقصة بنموها ونقصها . وبعد أن يبسط هذه اللوحات يعرض نظرية فرضية ثم يجرى عليها التجربة التى يتبين بها ما إذا كانت حقيقية أو باطلة ، فإذا كانت حقيقية فبها وإذا كانت باطلة بحث عن غيرها وأجرى عليها التجربة ، وهكذا حتى يصل إلى الحقيقة .

لاريب أن هذا تقدم بعض الشيء عما كان عليه المنطق الصورى فى هيئته المشوهة التى وصلت إلى بيكون ، ولكن إهماله منهج القياس الرياضى ، والتحديدات الكمية قد قضى عليه بمعاناة تجارب طويلة وعابثة فوق أنه كان منه موضع نقص شائن وقصور معيب نزلا به عن مستوى ديكارت وجاليليو نزولا لم يعارض فيه أشد أشياعه مجابهة للحق . وإليك مايأخذه الأستاذ « أوفدينج » على هذا النقص : « إن الرسم التفصيلى الذى يصور به بيكون الاستقراء يعتبر خطوة إلى الأمام فى عصره ، ولكن المرتبة الدنيا التى وضع فيها القياس والتحديدات الكمية من منهجه كانت ثمينة ـ عند الموازنة بينه وبين مؤسسى العلوم الحديثة ـ بأن تقذف به الى زوايا النسيان ، إذ أنه لم ير تلك الحقيقة الناصعة وهى أن العلم التجريبى لا يكون ممكنا إلا إذا تحقق قبل وجوده أساس ثابت من القياس الرياضى يجىء عن طريق التقدير الدقيق للأحداث ، وهو لم

يدرك ألبتة أن القياس هو الذى يقدم إلى الباحث برهان ضبط البحث العقلى الاستقرائى الذى لا يمكنه الاستغناء عنه بحال (١) » .

وقد يكون من المفيد أن ندون هنا أن منشأ استهانة بيكون بالقياس الرياضى هو أن علوم الرياضة على الإطلاق لم تكن إلى عصره مدرجة ضمن البرامج العلمية فى مدارس انجلترا ، بل كانت تعد من العلوم الملعونة التى هى من وحى الشيطان (٢) . ولهذا عندما ذهب الفيلسوف الإنجليزى هوبس إلى باريس فى ذلك العهد ورأى كيف تدرس العلوم الرياضية فى جامعتها ، افتتن بها افتتاناً عظيماً وأدرك الفرق بين رقى فرنسا وتأخر بلاده .

وأياما كان فقد ظل هذا العيب لاصقا بمنهج بيكون حتى أتى من بعده فأدخلوا تحسينات على ما أطلق عليه اسم «الاستقراء البيكونى» ولقد كانت هذه التحسينات التى حاولها المفكرون بعد بيكون منشأ خصوبة هذا المنهج ومأتى الابتكارات التى نشأت حوله.

أما غاية بيكون من هذا المنهج ، فهى أنه كان يريد أن يصل إلى تحديد طبائع الأشياء أو الجوهر الخاص بكل منها . ووسيلة هذا عنده هى معرفة الصورة ، وهو لهذا يثنى على أفلاطون ويتخذه مثالاً لأنه جعل الصورة هى الموضوع الحقيقى للعلم ، غاية ما فى الأمر أنه يأخذ عليه فصله الصور عن المحسات وعدم اتجاهه بها من معقداتها إلى بسائطها الأولية ، ويقرر أنه يجب البحث عنها فى الكائنات الخارجية نفسها ، فإذا وصل المرء إلى هذه الصور تتبعها حتى أشدها بساطة ، وهذه البسائط هى طبائع الأشياء ، ولكنها ليست بسائط نظرية ، وإنما هى خاصيات الأشياء كاللون والثقل والرائحة والانحلال والامتداد . ولا جرم أن هذه الآراء هى بعينها آراء القدماء أو هى صورة مشوهة منها ، غير أنه ينبغى تقرير أن بيكون هنا مضطرب فى رأيه .

---

(1) Hoffding, ibidem. p. 208. (2) Hoffding, ibidem, p. 272.

اضطراباً ظاهراً ، فتارة يجزم بأن الصور هى خاصيات الأشياء [١] ، وأخرى يعلن أنها هى النواميس التى تحدد النشاط الذى تنحصر فيه طبائع الأحداث [٢] ، فصورة الحرارة على هذا النحو مثلا تكون هى عين الناموس الذى تتحدد فيه طبيعة الحرارة، ولكى يستطيع المرء إيجاد الحرارة يجب عليه أن يعرف هذا الناموس ، ومن أجل هذا التأرجح بين القدماء والمحدثين أطلق بعض الباحثين على آرائه اسم الآراء الانتقالية بين القديم والحديث

وأكثر من هذا أن الأستاذ أوفدينج يرى أنه فى هذه المعضلة بالذات لم يسم إلى ماسما إليه جاليليو ، وأنه ـ رغم حذلقته واحتقاره القدماء ـ لايزال رازحا تحت نير تقليدهم، وهاك مايقوله فى هذا الشأن : « وممالاسبيل إلى الشك فيه أن بيكون لم يصل ـ فى مشكلة الخصائص الذاتية للمحسات ـ إلى ماوصل إليه جاليليو ، بل إنه حين يطلق على الروائح والألوان ، والحرارة والبرودة . والثقل والخفة وما إليها اسم بسائط الطبائع أو اسم الصور الأساسية للأشياء يكون خاضعا كل الخضوع لتأثير آراء أهل العصور الوسيطة ولما كانوا يدعونه بالخصائص الخفية للأشياء . ولو أنه كان قد وصل إلى مثل تعمق جاليليو لأدرك أن هذه الخصائص تابعة للمقادير الكمية نموا ونقصا وتحولا . بيد أنه من الحيف أن يقال إن بيكون لم يتجه ألبتة إلى الصراط السوى فى هذه المعضلة ، فهو يقترب أحيانا من الحق ويسلك سبيل النزاهة عندمايثنى على ديموكريت ويرجحه على غيره بسبب دعوته المفكرين إلى الاشتغال بتحليل الطبيعة إلى عناصرها بدلا من الاشتغال بالمجردات ، ولكن حومانه هذا حول المسألة لم يحل بينه وبين الوقوف جامدا أمام علائق الخصائص بالكميات ، وهذا الجمود هو سبب قصوره عن الوصول إلى ما وصل إليه جاليليو وديكارت وهوبس من الجزم بشخصية الخصائص الحسية وبتحولها تبعا للكميات .

---

(1) Bacon, sur la dignité et l'accroissement des Sciences, livre III, para. 4

(2) Bacon, Novum Organum, II, para. 4.

ألمذاهب العقلية العظمى

تمهيد:

يعرف كل متتبعى الحركة العقلية أن اسم ديكارت مستمتع بالزعامة الفكرية من القرن السابع عشر إلى الآن، وأن مؤرخى الفلسفة يقولون إن آراءه فى العلوم المختلفة لجديرة بأن يطلق عليها فى ذلك العهد اسم « روح كل العلوم » وفى العصر الحاضر اسم « روح بعض العلوم » . ولم لا ؟ أليس هو مبتدع تلك الطريقة الحكيمة فى التفكير ؟ أليس هو منشىء ذلك المنهج القيم الذى قاد العقل البشرى فى أوروبا إلى الهدى والرشاد المؤسسين على الحجة والبرهان ، لا على العاطفة والشعور ، وبعيداً عن كل تلك المناهج التى حددتها الفلسفة القديمة ، والتى أذعنت لها الإنسانية إلى عصره ؟ وأخيراً أليس إليه وحده يرجع الفضل فى جعل الفلسفة القديمة منتجة ، وفى إزالة سوء التفاهم الذى اضطرمت ناره واشتعل أواره بين الفلسفة والعلوم التجريبية منذ القرن الخامس عشر إلى أيامه ؟ ولم يقتصر هذا الفيلسوف على التوفيق بين الفلسفة وتلك العلوم وجمع شتاتهما الذى كان منتثراً فى كل مكان ، بل عمل على خلق معارف جديدة ونظريات مبتكرة أخضعها لمنهجه الصلب القويم الذى لا يعرف هوادة ولا ليناً ، وقد نجح فى هذه المهمة نجاحا صيره من غير مغالاة محور دائرة الفلسفة الحديثة فى كل أوروبا ، ودفع المشتغلين بتاريخ الفكر إلى أن يدعوه بمؤسس الفلسفة الحديثة ومنضجها فى آن واحد . نعم إن ديكارت لم يبتكر العلوم الحديثة ولم ينشىء حركة تحرر الفكر إنشاء ، فقد سبقه إلى ذلك علماء النهضة وفلاسفتها ، ولكن مجهوده الذى لا يجحد ،

وفضله الذى ينبغى أن يقدر من الجميع يبدوان على الأخص فى إنماء هذه الحركة وتنظيمها وجعلها قابلة للانتاج ثم فى العمل على إثمارها الفعلى ، ثم تعهد تلك الثمار حتى تنضج ويبرز نفعها إلى حيز الوجود . أما عبقريته كفيلسوف فهى تظهر - كما يلاحظ الأستاذ « ڤيكتور ديلبوس » « Victor Delbos » - فى تلك الثورة التى أوجدها بسلوكه العلمى والفلسفى معاً تجاه هذه الحركة ، إذ أنه بدلا من أن يكتفى بمتابعة ما كانت ترمى إليه من فصل العلوم عن السلطة وتهدف إلى تعليل كل الظواهر الطبيعية بعلل واضحة أتم الوضوح ، بدلا من ذلك جعل يسائل نفسه عما يدعم هذه الحركة ويؤيدها ويمنحها قيمة أسمى من قيمة « البدعة المنتصرة » التى كان غيره يكتفى بها ، أى أنه كان يجتهد فى أن يمنحها قيمة الحق الثابت [١] الذى يضمن ثبوته الظفر والإنتاج والخلود .

أما منهجه فقد بلغ اليقين به لدى بعض أفذاذ معاصريه المتشيعين له حداً حملهم على تحدى الأجيال المقبلة أن تجد أدنى ثغرة فى أساسه المتين « أنا أفكر ، إذاً أنا موجود » . وأما مؤلفاته فهى تعتبر موسوعة جليلة تحوى بين طياتها أنفس المعارف الإلهية والإنسانية والرياضية والطبيعية .

---

(١) Victor Delbos, Figures et doctrines de Philosophes, page 120.

- ١ -

ديكارت

ا — شخصيته

(١) حياته :

ولد ديكارت فى ٣١ مارس سنة ١٥٩٦ فى مدينـة « لاهاى » بمقاطعة تورين بفرنسا من أسرة عريقة فى المجد ، معتبرة من طبقة الأشراف المتوسطين ، وكان والده مستشاراً فى مجلس إقليم بريتانيا الفرنسية ، وقد توفيت والدته بعـد عام من مولده ، فنشأ يتيما لم يجد من يعتنى به بعد وفاتها فاعتلت صحته منذ نعومة أظفاره ، ولـكن عقله الجبار لم يتأثر بهـذا الانحراف الصحى ، بل قد ظل يعمل فى قوة ونشاط لم يغادراه إلا حين فارقته الحياة .

وفى الثامنة من عمره أدخله والده مدرسة « لافليش » « La Fléche » التى كان اليسوعيون يديرونها والتى كانت ـ كما حدثنا هو فى « بيـــان عن المنهج » ـ « Discours de la Méthode » إحدى شهيرات مدارس أوروبا ، فتلقى فيها تربيـة عالية ، وتثقف ثقافة واسعة ، وأحرز فيها نجاحا باهراً لفت أنظار أساتذته وحملهم على محبته وزيادة العناية به إلى حد كبير ظل أثره فى نفسه طول حياته . ولقد أتاحت له مكتبة هذه المدرسة العظيمة فرصة الإحاطة بأهم معارف عصره وإدراك قيمها ، وتحديد ثمرات الاطلاع عليها . وفى هذه المدرسة بدأ يتشكك فى نجـاح تلك العلوم فى مهمة كشف أسرار الـكون كما سنشير إلى ذلك فى استهلال فلسفته .

وبعد مغادرته مدرسة « لافليش » التحق بكلية الحقوق ، وقد اختلف المؤرخون

فى تعيين المدينة التى درس فيها الحقوق ، ولكن الذى لاشك فيه هو أنه جاز امتحان الليسانس فى مدينة « بواتييه » فى سنة ١٦١٦ .

ولما كان موقناً بأن انتسابه إلى طبقة الأشراف يحتم عليه الانخراط فى سلك الجندية ، بدأ يعد نفسه لهذا المصير ، وقد حدث هذا بالفعل ، فالتحق بجيش « موريس » أمير ناسو بهولاندا كما تقتضى التقاليد الموروثة ، غير أنه لما كان فى هذا الجيش ضابطاً حراً فقد خصص الجزء الأكبر من وقته للدراسة والتأمل . وقد استغرقت إقامته فى هولاندا عامين كتب أثناءهما كثيراً من بحوثه ونظرياته . وهناك التقى بـ « بيكمان » وهو شاب ذكى كان مشتغلا بحل المسائل الرياضية المعقدة ، فائتلف العبقريان وامتزجت نفساهما ، وتوثقت بينهما أواصر الصداقة القوية . وتحت ظلال هذه الصداقة الناشئة أخذ هذان الشابان يمضيان أوقاتهما ، ويفرغان جهودهما فى بحوث واسعة النطاق فى العلوم الرياضية وخواص الأجسام ، ولم تكن هذه البحوث قاصرة على إفادتهما فى المواد التى يدرسانها وإنما أفهمتهما قيمة المناهج العلمية ، وأهمية القواعد الرياضية التى يخضع لها كل ماانذرج تحت لوائها ، فنجم عن هذه الاستفادة الجديدة أن صمم فيلسوفنا الشاب على وضع منهج محدد يضم بين دفتيه كل العلوم التى كانت معروفة فى ذلك العهد ، بل إن ما كان منها موضعا للأخذ والرد طبق عليه ذلك المنهج فحدده تحديداً لم يجعل للريب فيه أى مجال . ومن ذلك أنه نقم على الطريقة المظلمة المعقدة التى كان العلماء يدرسون بها علم الجبر فى عصره ، وأخذ يصوب إليها سهام النقد الحاد ، ولم يزل يجد حتى تمكن فيما بعد من وضع قواعد حددت هذا العلم وجعلته واضحاً جلياً ، ولم يكتف فى ذلك التحديد بالعلوم الرياضية ، بل أخضع له جميع العلوم العقلية النظرية .

وفى ابريل عام ١٦١٩ غادر هولاندا إلى ألمانيا ، فالتحق بجيش دوق بافيير

الكاثوليكى ضد البوهيميين الثائرين . وفى أثناء رحلة الجيش الشتائية استقر فى « نيوبور » على شاطىء الدانوب ، وهناك فى حجرته الدافئة المنعزلة التى يحدثنا عنها استولت عليه نوبة عقلية استحالت بعد ذلك إلى نمل بالبحث ملك عليه جميع أحاسيسه وصرفه عن كل غاية أخرى غير المعرفة ، فجعل يقضى أكثر أيامه ولياليه فى التأمل والنظر .

ولما أمعن فى تلك التأملات وحصل منها على نتائج مرضية ، واهتدى إلى كثير من القواعد العلمية الهامة المحددة ، خطر له أن يقوم بمشروع هائل ، وهو أن يحدد قانون التفكير البشرى تحديداً قاطعاً لايحتمل الريبة ولا التردد ، لاسيما وأنه كان قد اهتدى إلى وسيلة هذا التحديد وأدواته الضرورية ، وهى منهجه اليقينى الذى كان أساس كل فلسفته والذى سنلم به فيما بعد .

إستولت عليه هذه الرغبة بدرجة وصلت إلى حد الشذوذ ، وامتزجت به امتزاجا كان من نتائجه ذلك الحادث الهائل الذى سجله التاريخ كمعضلة لم يقل العلم إلى الآن فيها كلمته الفاصلة ، ذلك الحادث هو هذا الوحى الذى تلقاه ديكارت فى أحلامه الغريبة التى رآها فى ليلتين متماثلتين من سنتين متتاليتين ، فالأولى هى ليلة ١٠ نوفمبر سنة ١٦١٩ والثانية هى ليلة ١٠ نوفمبر سنة ١٦٢٠ .

وتنقسم رؤيا الليلة الأولى إلى ثلاثة أحلام كان لتعاقبها وغرابة مغازيها أثر بعيد الغـور فى نفس ديكارت وفى أنفس المفكرين الروحيين من معاصريه . وتتلخص مشاهدات هذه الليلة فيما يأتى :

الحلم الأول :

نام ديكارت والحماس العلمى بالغ أشده فى رأسه وقلبه ، فرأى فيما يرى النائم طائفة

من الأشباح المخيفة أخذت ترعبه ، ثم رأى كأنه يحس بألم شديد فى جنبه الأيمن حتى ألجأه إلى أن يسير فى الطريق مقوسا من شدة الألم ، وقد شعر بالخجل من هذا التقويس ، فهم أن يتحامل على نفسه ليستقيم حتى لا يكون أهزوءة الهازئين فى الطرقات ، ولكن عاصفة قوية فاجأته فقطعت عليه سيره وأدارته حول نفسه ، فلم يجد بدا من أن يفكر فى الاتجاه إلى الكنيسة عسى أن يجد بين جدرانها ملجأ يأوى إليه فى أثناء محنته ، أو دواء يستشفى به من ألمه فسار نحوها ، وقبل أن يصل إليها خيل إليه أنه رأى أحد أصدقائه ولم يحيه ، فأراد أن يرجع أدراجه ليتحدث إليه ، ولكن العاصفة دارت به ثانيا نحو الكنيسة ، وفى أثناء ذلك سمع شخصا يناديه بأدب ورقة وينبئه بأن فلانا يبحث عنه ليقدم إليه شيئا يحمله له ، فظن ديكارت أن ما يحمله إليه هذا الشخص هو شيء من الفاكهة الأجنبية الشهية فى فرنسا ، ولكن ديكارت كان لا يزال يشكو من ألم جنبه ، وكان كأنه ملقى على الأرض فى رحبة المدرسة التى فيها الكنيسة ، وأن من حوله جميعا كانوا واقفين على أقدامهم ، وأحس أنه لا يزال يهتز ويضطرب فى رقدته بالرغم من سكون العاصفة . وأخيرا استيقظ فشعر بألم حقيقى فى جنبه ، ثم خيل إليه أن الإله سيغضب عليه لخطاياه وزلاته ، فأخذ يبتهل إليه أن يعيذه مما فى هذا الحلم من شرور ، ثم جعل يفكر فيما عليه الإنسانية من خير وشر زهاء ساعتين ، ثم أسلم عينيه للنوم من جديد فنام على جنبه الأيمن .

الحلم الثانى

لم يكد النوم يستولى على جفنيه بعد استيقاظه الأول حتى سمع ضجيجا قويا بالقرب منه كأنه قصف الرعد فاستيقظ فزعا وفتح عينيه فرأى شررا عظيما. حاد اللمعان يسطع فى أرجاء الغرفة ، فأخذ يطبق عينيه ويفتحهما مرارا حتى ذهب عنه الروع تماما فنام نوما هادئا مطمئنا .

ألحلم الثالث

أما فى هذه المرة فقد رأى نفسه أمام مائدة ورأى على هذه المائدة كتابا لا يدرى من أين أتى به ، فتناوله ونظر فيه ، فإذا هو قاموس قيم يستطيع أن ينتفع به ، فسر بذلك سرورا عظيما ، وإنه لـكذلك إذ وقعت يده على كتاب آخر لا يدرى كذلك كيف جيء له به فتناوله ونظر فيه فإذا هو مجموعة من الشعر لعدة مؤلفين ، فدفعته غريزة حب الاطلاع إلى أن يقرأ شيئا من محتويات هذا الـكتاب ، فأخذ يتصفحه فوقعت عينه على قصيدة لاتينية من بين قصائده عالج فيها مؤلفها الريبة فيما ينبغى اختياره من نواحى الحياة ، وبينما هو على هذه الحال إذ نظر فرأى إلى جانبه رجلا لا عهد له به من قبل يقدم إليه قصيدة قد فتن بها ، فأجابه ديكارت بأنه يعرف هذه القصيدة ، وأنها للشاعر القديم الشهير أوزون وأنه عالج فيها نظرية الإيجاب والسلب ، وأنها من محتويات هذا الـكتاب الذى وجده على المائدة ، فسأله هذا المجهول : ومن أين أتيت بهذا الـكتاب ؟ فأجاب بأنه لا يدرى من أمره أكثر من أنه وجده على هذه المائدة ، وأنه وجد قبله قاموسا قيما لم يلبث أن اختفى بطريقة سرية غريبة تشبه الطريقة التى ظهر بها . وفى هذه اللحظة التى كان يتحادث فيها ديكارت مع ذلك الشخص المجهول التفت فرأى القاموس على الطرف الآخر من المائدة ، ولـكنه فى هذه المرة لم يكن كاملا كما كان فى المرة الأولى ، وعند ذلك شرع ديكارت فى البحث عن تلك القصيدة التى ادعى أنها موجودة فى هذا الـكتاب فلم يعثر عليها ، فقال لصاحبه : إنه يعرف قصيدة أخرى لهذا المؤلف نفسه قد عالج فيها الريبة فيما ينبغى أن يختار من نواحى الحياة ، فرجاه ذلك الشخص المجهول أن يريه ذلك ، فحاول ديكارت أن يفعل ولـكنه وجد نفسه أمام صور غير التى كان يعهدها فى الـكتاب الأول ، وفى هذه اللحظة عينها اختفى الرجل والـكتاب والمائدة ،

فأحس ديكارت ـ وهو لايزال نائما ـ أنه يحلم وجعل يشرح حلمه لنفسه ، فألهم تعبير ذلك الحلم فى الرؤيا كذلك ، فآمن بأن القاموس يمثل مجموعة المعارف الإنسانية ، وأن كتاب الشعر إنما هو رمز إلى الحكمة والفلسفة ، وأن القطعة الشعرية التى تعالج الريبة حول ماينبغى أن يختار من نواحى الحياة ليست الا نصيحة حكيم جليل وفيلسوف خطير . وإذ وصل ديكارت إلى هذه النقطة من تعبير رؤياه استيقظ من نومه فاستمر فى هذا التعبير حيث قرر أن اجتماع أولئك الشعراء فى كتاب واحد وقع فى يده يدل على إلهام عظيم يرجو أن يكون هو الشخص المصطفى له ، وأن القصيدة الأخرى التى تبدأ بأداتى الإيجاب والسلب إنما هى رمز لما فى المعارف الإنسانية من الحقائق والأباطيل .

وأخيرا اعتبر ديكارت أن هذه الرؤيا برمتها إذن من روح الحقيقة بفتح أبواب جميع العلوم على مصاريعها أمام عقله ، وهى لهذا تعتبر محددة لمستقبله فى المعرفة ، أما الحلمان الأول والثانى فلم يكونا إلا إنذارين سماويين يشيران إلى أن ماضيه قبل ذلك لم يكن نقيا أقدس النقاء كما ينبغى للحكماء ، ولكنهما مع ذلك يشتملان على بعض الرموز ذوات المغازى الهامة ، كما يمكن أن تكون الفاكهة الأجنبية التى رأى فى الحلم الأول أن شخصا حملها إليه رمزا للعزلة التى لايصل إلى مرتبة الحكمة إلا بالانغماس فيها ردحا من الزمن ، وأن العاصفة التى كانت تدفعه نحو الكنيسة دفعا مع أنه هو الذى كان قد فكر من نفسه فى الالتجاء إلى الله إنما هو رمز لشيطان شرير يبغى أن يحول بهذا العنف بينه وبين انعطافه الطبيعى إلى الإيواء إلى كنف الله ، وأما مااعتراه من رعب فى الحلم الثانى ، فكان رمزا للتأنيب على ماوقع منه من زلات وهفوات ؛ وأما قصفة الرعد التى أيقظته من منامه ، فهى إشارة لتفجر روح الحقيقة ؛ وأما الشرر الذى رآه يلمع فى جوانب الغرفة ، فهو رمز لسطوع حقائق الحكمة التى سيتلقاها .

على أثر تلك الأحلام الشاذة التى اقتنع ديكارت بأنها إلهامات صادقة من الإله الذى هو مصدر كل نور وحقيقة ، وأنها محتوية على الخطة التى يجب أن يسلكها بادر إلى تنفيذ تلك الأوامر الإلهية ، فأسلم نفسه إلى العزلة والتأمل الطويل المتواصل ، وظل يفكر ويبحث ويقيد نتائج تفكيره وخلاصات بحوثه نحو خمسة أشهر ، ثم غادر المدينة التى كان يقيم فيها إلى أسفار متواصلة فى كل أنحاء أوروبا جعل أثناءها يبحث ويشتغل زهاء ثمانية أعوام التقى بعدها بصديقه بيكمان الرياضى فأعلن إليه أنه قد وصل فى بحوثه إلى نتائج عظيمة ، منها أنه وضع قواعد لعلم الجبر أخرجته من الظلمات إلى النور ، ومن التعقد إلى السهولة والوضوح إخراجاً تاما . ومنها أنه كشف نواحى هامة فى بعض العلوم الطبيعية ، وأعلن إليه كذلك أن الرياضة قد أصبحت منذ الآن لا تهمه إلا كوسيلة تعينه على بحوثه الفلسفية ، وإن كان سيظل طول حياته يعترف بفضلها فى تنظيم رأسه وترتيب أفكاره .

عكف ديكارت بعد ذلك على الدرس والمطالعة فأفرغ فيهما جهده ، غير أنه لم يلبث أن أحس بضيق صدر وانقباض نفس فى فرنسا التى لم تكن حرية الرأى فيها مكفولة إذ ذاك ، فباع ثروته كلها وغادر فرنسا الجامدة وهاجر إلى هولاندا مهبط الحرية ومأوى الفلاسفة والمفكرين فى ذلك العهد ، وهناك ظل يبحث ويؤلف زهاء عشرين عاما ولم يتخل عن هذا اللون من الحياة إلا فى سنة ١٦٤٩ تحت تأثير رغبة ملكة السويد التى كانت تدعوه فى إلحاح شديد إلى السفر إلى بلادها ، غير أنه لم يكد يستوطن تلك البلاد الباردة حتى عجزت صحته عن احتمال مقاومة جوها فتوفى بعد عام من وصوله إليها أى فى ١١ فبراير سنة ١٦٥٠ .

وفى سنة ١٦٦٨ نقل جثمانه من السويد إلى فرنسا ثم دفن فى كنيسة سان جيرمان .

(٢) مؤلفاته :

ألف ديكارت أسفاراً هامة نشر بعضها وأعدم البعض الآخر قبل نشره . ومن أعيان هذه المؤلفات التي نشرت مايلي : (١) « المحاولات الفلسفية » وهي أربع رسائل أولاها « بيان عن المنهج » وفيها يثبت تاريخ أفكاره والخصائص الأساسية لنظريتي المعرفة والميتافيزيكية الحديثتين ، وهذه الرسالة هي أهم تلك المجموعة ، وفي الثلاث الأخر يعالج علم الأضواء والآثار العلوية والهندسة . وأعظم مايلفت النظر في هذه الرسائل الثلاث هو أنه يحاول فيها تطبيق منهجه الذي يتحدث عنه في الأولى ، وقد نشر هذه المجموعة في سنة ١٦٣٧ (٢) . « تأملات في الفلسفة الأولى » وقد نشرت في سنة ١٦٤٠ . (٣) « مبادىء الفلسفة » وقد نشرت في سنة ١٦٤٤ . وفي هذين الكتابين عرض كامل لمذهبه الفلسفي . (٤) « انفعالات النفس » نشرت في سنة ١٦٤٩ وهي رسالة أخلاقية ونفسانية . (٥) « قواعد قيادة العقل » . (٦) « البحوث عن الحقيقة بوساطة النور الطبيعي » . (٧) « رسالة عن الإنسان » . (٨) رسائل كثيرة في ثلاثة مجلدات . وقد نشرت هذه الكتب الأربعة الأخيرة بعد وفاته .

ب — فلسفته العليا

(١) نظرة عامة :

بدأ الفيلسوف الألماني « هيجيل بحوثه عن ديكارت في دروسه الفلسفية بهذه العبارة : « إن رينيه ديكارت هو في الواقع المحرك الأول الحقيقي للفلسفة الحديثة من حيث اتخاذها الفكر مبدأ أساسياً ... وإن أثر هذا الرجل في عصره وفي العصور

الحديثة مهما قيل فى شأنه لايمكن أن يكون مغالى فيه ، إنه بطل ، وقد تناول الأشياء من مبادئها » .

لاريب أن الذى يعنى الباحث من هذا النص هو تناول ديكارت الأشـياء من مبادئها ، وهذا هو الذى يدعوه العلماء المحدثون بالثورة الديكارتية ، وقد أصابوا فى ذلك ، فتصريحه بأنه لايقبل أى شىء كحق إلا إذا بلغ هذا الشىء فى عقله أقصى درجات الوضوح واليقين الخ كان بمثابة تحطيم كامل لجميع القيود والأغلال التى كبلت العقل منذ زمان بعيد سواء أكان ذلك التكبيل باسم الدين أم باسم العلم أم باسم التقاليد وكانت صرخة قوية بوجوب تحرير سيد الـكائنات الأرضية وهو العقل من كل مارزح تحت نيره ظلماً حتى الآن ، ولم يكتف بذلك التلميح الآنف الذكر عن وجوب التحرر من كل سلطة أجنبية عن العقل ، بل صرح فى هذا تصريحاً واضحاً فقال ماملخصه : لـكى يعرف المرء ماإذا كانت هذه القضية الفلسفية أو العلمية مثـلا حقة أو باطلة ، لاينبغى أن يبحث فيها عماقاله أرسطو أو الفلاسفة الآخرون ، وإنما يجب عليـه أن يرى أهى حقاً ممثلة فى العقل تمثيلا جلياً يكفى للاستيقان من صحتها دون أن يكون لهذا العامل شريك فى تثبيت هذه الحقيقة أم لا ؟ .

أما كيف نشأت فى عقله فكرة الارتياب فى منتجات السابقين وفقدان الثقة من معارف عصره والعصور السالفة ، فقد حدثنا عنه فى « بيان عن المنهج » إذ قال ماجمله :

بعد أن درست دراسات عميقة ألفيت نفسى حائراً بين كثير من الشكوك والأخطاء إلى حد جعلنى أتخيل أننى لم أستفد من تلك الدراسة شيئاً آخر غير كشفى جهلى ، ولـكن ليس معنى هذا أنه كان يجهل فوائد العلوم التى تدرس فى عصره ، أو يسىء فهم قيمها ، كلا ، وإنما كان فقط يرى أن الانغماس فى الآداب والفنون القديمة يفقد المرء إدراك مافى العصور الحديثة من واقعيات تدعو إليهـا الضرورة الملحة ، وأن

العكوف على مطالعة كتب الخيال يقود العقول إلى الضلال ، وأن البلاغة والشعر هما موهبتان فطريتان أكثر منهما ثمرة من ثمار التربية، وأن التاريخ باغفاله صغار الحوادث يهمل حلقات من السلسلة قد تكون هى مفتاح سر الحقيقة ، وأن الأخلاق القديمة تبدو كأنها قصور شاهقة ، فإذا امتحنها المرء ألفاها متداعية ، لأنها مؤسسة على الرمل ، وأن المنطق قد اشتمل على تعاليم اختلط حقها بباطلها ، وصالحها بفاسدها ، وأن القياس القديم لاينفع إلا فى أن يشرح للآخرين ماهو معروف دون أن يعرفهم جديداً ، بل أحياناً هو يتحدث دون تعقل عن المجهول ... ولما كانت جميع العلوم تستمد مبادئها من الفلسفة ، وكانت هناك فلسفات بعدد من وجد من الفلاسفة ، فقد ضعفت الثقة فى هذا الأصل وفى كل ماتفرع عنه من علوم إلا الرياضة فإنها هى التى ظلت وحدها محتفظة فى نظره بمنزلة اليقين ، لتشيدها على أسس متينة من الوضوح والجلاء ، ولوضع نظرياتها طبق المنهج المستقيم الذى وجد فيه ديكارت ضالته المنشودة .

بيد أن اقتناع ديكارت بعدم كفاية علوم عصره للوصول إلى الحقيقة لم ينته به إلى الريبة المطلقة كما حدث لـ « مونتينى » ولكنه انتهى به إلى الإيقان بضرورة إعادة أبنية جميع العلوم طبق تصميم جديد وحيد ، وذلك لأنه نظر فى العلوم فرأى أن بعضها — وهو علوم الرياضة — قد بلغت قضاياه أسمى حدود اليقين ، وأن البعض الآخر قد تحقق فيه الأخذ والرد إلى درجة موئسة ، وتأمل طويلا فى طبائع تلك العلوم فلم يجد فيها من العوامل الأساسية مايمكن أن يعلل به هذا الفرق الهائل البارز فى نتائجها وتدبر فى العقل فألفى أن القدر الذى يحقق النطق منه متساو فى جميع أفراد البشرية [1] وأن هذا القدر هو الذى وصل إلى اليقين فى الرياضة ولم يصل إليه فى العلوم الأخرى ،

(1) Discours de la Méthode, première partie.

وهذا كله يقتضى أن تكون طبائع العلوم جميعها قابلة للمفهومية ، وطبيعة العقل قابلة للفاهمية ، ولكن بشرط أن يكون المنهج الذى يسلكه العقل لإدراك هذه العلوم مستقيما . وإذاً ، فلابد أن يكون المنهج الذى سلكه الرياضيون الأولون مستقيما كاملا والمنهج الذى سلكه الباحثون القدماء فى العلوم الأخرى ملتوياً أو ناقصاً ، فأنتج الأول يقيناً ، وأنتج الثانى ضعفاً واضطراباً ، وكذلك لابد أن يكون كل الذين ساروا على غرار أولئك القدماء لم يحاولوا إصلاح المنهج ، وإنما حاكوهم أو ناقضوهم فى نتائج بحوثهم ، متصيدين أدلة التقوية أو أدلة الإضعاف ، سالكين فى هذا التصيد مسلك التخبط الذى لايعتمد على أساس متين ، ولو أنهم أغضوا عن هذه المعارك العابثة ونظروا إلى المنهج نظرة جدية فأصلحوه وقوموه لكانوا أقرب إلى التوفيق ، وألصق بالإنتاج الصحيح . وفوق ذلك فإن أولئك الباحثين جميعاً قد خضعوا فى بحوثهم لمؤثرات أجنبية عن العقل كالدين والعرف والعادات والتقاليد والعواطف والأهواء ، فنجم عن هذا الخضوع أن ناء العقل بما أرهقه من استعباد خارجى ، فلم يقو على أداء مهمته الفطرية ، فكان ما كان من الخطأ والضلال .

وبناء على ذلك كله ، فالمنفذ الوحيد من هذه الحروجة هو التحرر من كل هذه العوائق المانعة من الوصول إلى الحقيقة ، وفى مقدمة هذا التحرر التجرد من جميع ماقاله القدماء والمعاصرون ، وإخلاء العقل لأفكار جديدة لم تتخذ لها أية دعامة من الماضى ، ولكن هذه الأفكار يجب ألا تبرز أولاها إلا على ضوء المنهج القويم الذى تعصم مراعاته الذهن عن الخطأ عصمة صحيحة ، وإن كان هذا الخطأ ليس من طبائع الذهن ، وإنما هو عارض تتسبب فيه عوامل أخرى .

لا ريب أن فى هذا التصريح الخطير إعلان حرب شعواء على جميع السلطات الأجنبية التى ظلت إلى الآن تفرض أوامرها على العقل فتشل حركته ، وتقف سيره

فى إثر الحقيقة . غير أن ديكارت لم يكن مبتدعا لحركة التحرر هذه ، وإنما مفكرو عصر النهضة هم الذين بدءوها وتعهدوها بالتغذية إلى أن جاء هو فشيدها على أساس ثابت ونظمها ونماها وأنضجها وأخرج ثمارها كما أشرنا إلى ذلك آنفاً . وبيان ذلك أن حركة التحرر قد ظلت إلى عهده مكتفية بإعلان وجوب فصل العلم عن السلطات وحمله على شرح كل ظاهرة من الظواهر الكونية بعلل طبيعية جلية ، ولكن القائمين بها لم يدللوا على وجوب وجودها ، وضرورة الأخذ بها ، فكان من الممكن أن يكون مصيرها كغيرها من الحركات أى أنها تستمتع بالوجود كأى تجديد آخر ردحا من الزمن ثم يطويها الدهر ويقذف بها فى إحدى زوايا النسيان ، ولكن ديكارت قد جاهد عقله القوى حتى كشف لها مبرراتها المنطقية السليمة التى كانت لها بمثابة الدعامة الصلبة الرصينة التى لا يزعزعها مرور الزمن كما يزعزع البدع الهينة الأركان .

(٢) المبدأ الأساسى أو العقل :

كان من الطبيعى وقد ثبت وجوب تحرير جميع العلوم — وفى مقدمتها الفلسفة — من كل سلطان ، وتحتم الخروج بها من المدارس إلى مواجهة الدهر نفسه ، ولزمت مجاوزتها البيئات الخاصة إلى مجابهة الإنسانية جمعاء ، وهذا يقتضى أن تكون قبل هذه المجابهة مسلحة بأسلحة المنطق الماضية التى لا تعرف فى بتر كل ما يعرض لها هوادة ولا مجاملة ، كان من الطبيعى وقد ثبت كل هذا أن يكون مبدؤها الأساسى القوى واحداً ، وهو الذى يمنحها الحياة والتأييد ، وأن يكون بفطرته قديراً على الإحاطة بها جميعاً ، بل على منحها الوحدة والقوة والنمو وكل ما هو ضرورى لوجودها ، وذلك المبدأ هو الفكر ، إذ أن جميع العلوم ليست شيئاً آخر غير عمل هذا الفكر الذى هو دائما واحد لا شريك له ، ودائماً ثابت لا يتغير مهما تنوعت الموضوعات التى يعمل فيها ، بل إن مثله معها

كمثل أشعة الشمس مع الكائنات التى تنسكب عليها فتكشفها وتمنحها حالات متغيرة دون أن يلحقها هي أدنى تغير ، تلك هى طبيعة العقل ، وتلك هى مقدرته البدائية التى تنمو بإدامة التأمل . ولهذا لم تكن محاولة حل المعضلات إلا إبراز نشاطه من القوة إلى الفعل ، ولم يكن هناك أثناء تلك المحاولة فاعل آخر غيره ، ولم يكن التوفيق إلى حلها إلا تقوية لهذا النور وللملكة تمييز الحق من الباطل ، لأن العقل – فيما يرى ديكارت – موزع على جميع أفراد بنى الإنسان توزيعاً عادلا متساوياً ، ولا تحدث الفروق الموجودة بين الناس إلا من الكيفيات المتباينة فى التطبيق ، ومن المناهج المختلفة فى التفكير ، ومن التعارض بين التمرين ووقف الحركة . وبالإجمال هى تحدث من عوامل جد أجنبية عن طبيعة العقل ، وهذه الفكرة هى التى يشرحها فى مبدأ « بيان عن المنهج » بقوله :

« إن العقل هو خير الأشياء توزعا على الناس بالتساوى ... وليس براجح أن يخطئ الجميع فى ذلك ، بل الراجح أن يشهد هذا بأن قوة الإصابة فى الحكم ، وتمييز الحق من الباطل – وهى التى تسمى فى الحقيقة بالعقل أو النطق – تتساوى بين كل الناس بالفطرة ؛ وكذلك يشهد بأن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر ، وإنما ينشأ من أننا نوجه أفكارنا فى طرق مختلفة ، ولا ينظر كل منا فى نفس ما ينظر فيه الآخر (١) .

(٣) المنهج :

لما كان العقل – فيما يرى ديكارت – « أداة عامة » قد وزعت على جميع بنى الإنسان توزيعا عادلا على حد تعبيره كما أبنا ذلك آنفاً ، ولما كانت طبيعته تقتضى قابلية

---

(1) Discours de la Méthode, première partie.

كشف جميع الحقائق متى تخلص من الغواشى واستقام له المنهج الذى يسير على سناه ولما كان المستقيم لا يرشد ألبتة إلى الباطل ، والمعوج لايهدى إلى الحق ، فقد لزم ألا يوجد سوى منهج واحد ، وقد اهتدى إليه ديكارت وأثبته فى « بيان عن المنهج » وفى «قواعد لقيادة العقل» الذى لم يتم تأليفه ، وفى « التأملات الثلاثة » وفى إجاباته عن الطائفة الثانية من الاعتراضات .

أما النبع الذى انتهل منـه فيلسوفنا منهجه ، فهو علوم الرياضة ، إذ أن هذه العلوم كانت فى رأيه ـ كما أسلفنا ـ أوثق العلوم المعروفة إذ ذاك وأكثرها بعداً عن التعرض للخطأ والضلال ، ولأن العقل البشرى قد وصل فيها إلى حقائق ثابتة غير قابلة للتزعزع ، ولم يأت ذلك إلا من صحة منهجها أو اقترابه من الصحة ، وهو يبين هذا فيقول :

« إن تلك السلاسل العقلية الطويلة التى هى جد بسيطة وجد هينة ، والتى اعتاد الهندسيون أن يستعملوها للوصول إلى أصعب أدلتهم قد أتاحت لى فرصة أن أتصور أن جميع الأشياء التى يمكن أن يعرفها بنو الإنسان تتتابع على نهج واحد ، وأنه حسب المرء أن يتحاشى من أن يتلقى أى واحد منها كحق دون أن يكونه ، وأن يحتفظ دائماً بالنظام الذى ينبغى لاستنتاج بعضها من البعض الآخر ، ولا يمكن أن يوجد منها شىء يكون بعيد المنال إلى حد عدم الوصول إليه ، أو مخبوءاً إلى حد تعذر كشفه »(١) . والآن إليك إجمال هذا المنهج وكيفية تطبيقه :

يرى ديكارت أن للوصول إلى معرفة حقيقة كل مشكلة سلما واحدا ، له درجات متعددة يجب على الباحث ـ بعد أن يستضىء بنور اليقين ـ أن يجتازها هبوطا ثم صعوداً مع التحقق من استقامة سيره فى الحالتين ، وتدعى عملية الهبوط والصعود

(1) Discours de la Méthode, seconde partie.

بالقياس كما يطلق على مرحلة التحقق من استقامة السير اسم عملية الإحصاء ، ولـكن ينبغي أن تسبق هاتان المرتبتان بالبداهة أو الحدس «Intuition» . وديكارت يشرحه لنا فيقول : « إنني لاأقصد بالحدس شهادة الحواس المتغيرة ولا الحكم الخداع الناشيء عن الخيال المشوش بالطبع ، ولـكنى أقصد إدراك العقل المتنبه أى الإدراك الواضح المتميز إلى حد أنه لايدع للعقل أى مجال للريبة فيما يفهم ، أو ـ بعبارة أخرى ـ هو الإدراك البديهي للعقل السليم المتنبه ، وهو الإدراك الذى ينشأ من نور العقل وحده والذى هو أشد يقيناً من القياس لأنه أبسط منه »(١) . ومن هذه المبادىء الحدسية أو البديهية مثلا أن الشيء لايمكن أن يوجد وألا يوجد فى آن واحد ، وأن اللاشيء لا ينتج شيئاً ، وأن المعلول لا يمكن أن يحتوى على أكثر مما احتوت عليه علته ، وأن الـكرة ليس لها سوى سطح واحد ، وأن المثلث محدود بثلاثة خطوط .

على أن ديكارت لايرى أن هـذه الحقائق الحدسية تتيسر دائماً على وجوه متماثلة ، بل هو يجزم بأنها تتخلف أحياناً ، ويعلل ذلك بأن الحدسيات تعتمد على حالات منفردة ومن أوائل خاصيات العقول البشرية تـكوين مبادىء عامة مبتدئة تأليفها على دعامة معرفة تلك الحالات الخاصة(٢) .

وكما أبان ديكارت معنى الحدس ، هو كذلك يوضح معنى القياس «Déduction» ويشرح كيف أنه مؤسس على الحدس فيقول : « هو العملية التى بها تستنبط ـ من شيء لنا به معرفة يقينية ـ نتائج تنتزع منه بالضرورة ... وهناك عدد كبير من الأشياء ـ دون أن يكون بديهياً بذاته ـ يحمل مع ذلك ميزة اليقين بشرط أن تكون مستنبطة من مبادىء حقة وغير معارض فيها بوساطة حركة من لدن الفـكر متصلة

(1) Régles pour la direction de l'esprit.

(2) Réponses au groupe des deuxiémes objections.

وليست منقطعة ، وأن تـكون مصحوبة بحدس متميز عن كل شيء من هذه الأشياء[١] .

أما كيفية تفاصيل تلك العمليات فهي كما يلي : عند ما تعرض أمام الباحث مشكلة من المشكلات يبدأ عمله بجمع كل بسائط العناصر أو الخصائص التي يمكن أن يكون لها علاقة بإيضاح هذه المشكلة ، وعلى أثر اجتماعها لديه تبادر الحقيقة الجلية فتتميز في عقله بوضوح عن طريق الحدس فيوقن بأن هذه الحقيقة هي المبدأ البسيط الذي يصلح وحده لأن يكون أساساً لحل تلك المشكلة فيحتفظ به ثم يعود إلى المشكلة عينها فيحللها متتبعا جزئياتها نزولا من بسيط إلى أبسط على نحو ما يفعل الرياضيون حتى ينتهي إلى أبسطها جميعها ، وهو نفس ما تميز في عقله بالبداهة أول الأمر ثم يستأنف صعوده إلى حيث كان دون أن يتخطى أية حلقة من السلسلة ، أو أن يضع حلقة في موضع أخرى ، فإذا وصل إلى القمة بدأ القسم الأخير من مهمته ، وهو التحقق من استقامة سيره ، فإذا ثبتت هذه الاستقامة وصل حتما إلى النتيجة المطلوبة . ويمكن أن تدعى مرحلة التثبت هذه بالاستقراء «Induction» وهو عند ديكارت ثانوي رغم أنه يحتاج إليه في موضعين جوهريين من تعقلاته ، الأول حين يجب جمع كل بسائط العناصر أو الخصائص التي لها صلة بالمعضلة المراد حلها وإن لم يكن من المحتم في هذه الحالة الالتجاء إلى الاستقراء دائما ، بل توجد حالات كثيرة ينقذف فيها الحدس إلى العقل دون أية حاجة إليه . والموضع الثاني هو المرحلة الأخيرة من بحثه ، وهي عند ما ينبغي التثبت من استقامة السير في الهبوط من قمة المشكلة إلى أبسط مبادئها ، وفي الصعود من هذا المبدأ إلى تلك القمة .

ولما لم يكن لديكارت بد من ضبط منهجه بطريقة قانونية يأخذ كل باحث نفسه

---

(1) Régles pour la direction de l'esprit.

بها فى غير هوادة ، فقد وضع أربع قواعد ثابتة أبانها بقوله .

الأولى : ألا أقبل ألبتة كحق أى شىء لم أكن قد عرفت بوضوح أنه كذلك ، أى أن أتجنب بعناية الاندفاع والتسرع فى الحكم ، وألا أدخل فى أحكامى إلا ما يتمثل فى عقلى بجلاء وتميز بحيث لا تكون لدى أية فرصة لوضعه موضع الريبة . (وتسمى قاعدة اليقين) .

الثانية : أن أجزئ كل واحدة من المعضلات التى أختبرها إلى القدر الممكن من الأجزاء والذى هو ضرورى لحلها على خير الوجوه (وتدعى قاعدة التحليل) .

الثالثة : أن أسير أفكارى بنظام مبتدئا بالأشياء الأكثر بساطة وسهولة فى المعرفة، لأصعد قليلا قليلا فى تدرج إلى معرفة الأكثر تركبا ، وأن أفرض نظاما حتى بين الأشياء التى لا يتلو بعضها بعضا بالطبع . (وهى قاعدة التأليف) .

والأخيرة : أن أجرى إحصاآت كاملة ، ومراجعات تامة تجعلنى أتحقق من أنى لم أغفل شيئا»[1] . (وهى قاعدة الاستقراء) .

هذه هى القواعد الضرورية لعصمة العقل عند ديكارت من الزلل فى إدراك الحقائق ، فإذا اتبعها الناظر فى جميع المدركات العقلية ولم يهمل شيئا منها ، فإنه ينتهى بلا ريب إلى معرفة الحق الأوحد فى كل شىء ، ولكن ينبغى أن ينبه إلى ما يجب الالتفات إليه بصورة خاصة فى كل قاعدة منها مع إيضاح أهم ما فيها ، وإليك البيان :

(١) إن أهم نقط القاعدة الأولى هى قيد « اليقين » إذ أنه ليس كل ما نحن مؤمنون به أشد الإيمان يقينا . فلكى يتحقق اليقين المشروط فى القاعدة ينبغى أن العقل — متحررا من جميع تأثيرات الحواس والخيال — يدرك جلاء الفكر المراد إدراكها ،

---

(1) Discours de la méthode, 4ème partie.

وتميز بعضها عن بعض ، إذ أن إدراكات الحواس مختلطة مهما ظهرت لنا واضحة ، وليس هناك جلي متميز حقا إلا الأفكار التي مبعثها العقل وحده ، وتدعى بالبديهيات أو الأفكار الأولى التي تفيض عليها إشعاعات العقل مبتدئا بالمبادىء الحدسية اليقينية المماثلة لمبادىء أوقليدس الرياضية والتي مثلنا لها ببعض مفرداتها آنفا .

(٢) إن القاعدة الثانية هي أمر بالتحليل ، إذ أنه لكي يحل المرء مشكلة من المشاكل يجب عليه أن يتجه من المعضلة المجهولة نزولا حتى يصل إلى أبسط أجزائها ، وهو المعروف منها معرفة يقينية ، فكل مشاكل العلم لاتحل إلا بالاتجاه من العسير إلى اليسير ، أو من المركب إلى البسيط ، أو من العام إلى الخاص ، أو من المجهول إلى المعلوم . فلفهم الكون مثلا ينبغي تحليل مركباته إلى بسائطها اليقينية كالحركة والامتداد وماشاكلهما مما يوجد في كل شيء ولايستخلص إلا بالتحليل الدقيق ، فإذاعثر المرء على هذه البسائط أو المبادىء الأولى اتخذها أساسا لإدراكه وحكمه وتدليله .

(٣) تتطلب القاعدة الثالثة من الباحث ـ بعد أن يكشف ، بوساطة التحليل المأمور به في القاعدة الثانية ، الطبائع البسائط ـ أن يحصل ، بربطها ربطا محكما ، على الحقيقة ، وليس هذا شيئا عسيرا ، بل هو سهل يسير ، إذ أن الكون لكي يكون قابلا للتعقل يجب أن تكون بسائطه الجلية متصلة فيما بينها بصلات منطقية ليس على العقل إلا أن يكشفها ، ولكن هذا الكشف لا يكون دفعة واحدة ، وإنما يكون متتاليا في نظام ، ولا يكون بالنظرة العجلى المتسرعة ، بل بالتدرج الذي أوله التحليل ، ووسطه التأليف المرتب ، وآخره الاستنباط الصحيح .

(٤) أما القاعدة الرابعة فهي النتيجة الحاسمة للثلاث الأول ، إذ أن مجملها هو أن الاستنباط ليس له أية قيمة إلا إذا خطا فيه العقل خطوات متصلة منظمة ، فلم يتخط حلقة من حلقات سلسلة التعقل ، ولم يضع حلقة مكان أخرى ، وهذا لايتيسر إلا إذا

كانت أجزاء تلك السلسلة مرتبطة معا أشد رباط ، ولا يتضح هذا إلا بالمراجعة الدقيقة .

ومن ذلك يتبين أن أكبر وسائل منهج ديكارت هو البداهة التى تحقق إدراك الحقيقة البسيطة « اليقينية » المذكورة فى القاعدة الأولى ، والقياس الذى هو العملية العقلية التى تكشف الصلات الموجودة بين الأشياء ثم ترتب البسائط الترتيب الذى يسمح بالوصول إلى الحقيقة ، وهذه العملية هى المبينة فى القاعدتين الثانية والثالثة ، بيد أن هذه القواعد التى وضعها ديكارت لعصمة العقل لاتكفى وحدها لتحقيق هذه العصمة لأنها هى الجانب الإيجابى فى عملية الفكر ، وهو لا يتيسر إلا بعد تحقق الجانب السلبى الذى أسفلنا الإشارة إليه والذى، هو محو كل أثر لما كان عالقا بالذهن من قبل بحيث لو بقى فيه شىء من حقائق الماضى واختلط بتعقل الحاضر لا يكون لتلك القواعد أى تأثير .

غير أن الذى ينبغى ألا يغيب عن الأذهان هو أن العناصر التى يطبق عليها ديكارت منهجه أو التى يحللها ، ثم يؤلفها ، ثم يراجعها هى المعقولات المحضة ، إذ أن كل علم عنده يمكن أن يدرك بالفكر المجرد ، وليست التجارب ـ فيما يرى ـ إلا عوامل تُحقِّق تداعى الأفكار ، أوتيسر عملية إشعاع المبادهة على الذهن . وإذاً ، فالمبدأ الأساسى لكل فلسفته هو الفكر الخالص عن جميع العلائق الخارجية كما أشرنا إلى ذلك مرارا .

(٤) أبسط الحقائق أو أنا أفكر :

لاريب أن هذا المبدأ المثالى العالى الذى وضعه ديكارت لإدراك العلم والذى لم يكتف فيه بما هو دون حد اليقين قد أثار مشكلات يعتبر حلها ضروريا للوصول إلى هذا اليقين المنشود مادام أن الرجحان الذى هو الميسور الوحيد قبل حلها ليس له فى نظره أقل قيمة ، وهذه المشكلات هى : (١) متى نكون موقنين بأن فِكَرَنا حقيقية ولماذا ؟

(٢) ومتى نكون متأكدين من أن تلك الفِكَر مع ثبات جلائها هى تنطبق على موجودات حقيقية ؟ . (٣) وأين نجد لمعرفتنا أساسا غير قابل للتزعزع ؟ . (٤) وإلى أين نسير حتى نجد أبسط الفِكر جميعها ؟ .

هذه هى أهم المشاكل التى عرضت لديكارت عند تأسيسه مذهبه الفلسفى ، وقد أجاب عليها بإيجاز فى القسم الرابع من « بيان عن المنهج » وبإسهاب فى « التأملات » فقال :

إذا كنا لا نريد أن نثق بالظواهر لأنها تزيف أكثر الأحكام الإنسانية ، فينبغى الارتياب فى كل شىء ، وأسباب هذا الارتياب لا تعوزنا ، فالحواس تخدعنا ، ومن المستحيل تمييز إحساساتنا من خيالات أحلامنا ، وبعض الناس ينخدعون حين يفكرون فى أبسط المسائل الرياضية . وأخيرا من الذى يؤكد لنا أنه ليس هناك جنى خبيث محتال خداع بقدر ما هو قوى يعبث بنا ، بل لم لا يمكن أن يكون ذلك الإله القدير الذى سمعت الناس يتحدثون عنه [١] قد أراد أن نهوى فى الخطأ حتى فى أبسط الأشياء مثل ٢ + ٣ = ٥ .

ولاجرم أن هذه الريبة التى بلغت أقصى حدودها قد أصابت أمتن العلوم وأكثرها ثقة بنتائجه فى الصميم ، إذ زعزعت اليقين منها جميعها[٢] .

من هذا يتضح أن ديكارت لم يُرِدْ أن يستبقى فى ذهنه شيئا من حقائق الماضى ، وأنه قد تذرع بأمضى أسلحة الريب، ولكنه ليس ريبا عقيما يقتاد صاحبه إلى الخمول

(١) يريد ديكارت بهذه العبارة الساخرة أن يشير الى الفكرة المألوفة لدى الشعوب عن الإله وهى التى لا تنزهه عن كل ما لا يليق بمقام الألوهية كالخداع والدفع إلى الخطأ إلى غير ذلك مما سيجل فيلسوفنا الإله عنه فيما بعد .

(2) Discours de la Méthode, 4éme partie, premiere et troisième Méditations.

والركود ، وإنما هو ريب منهجى يفتح لمعتنقه أبواب طريق اليقين ، وهو فى هذا يقول : إن الريبة مهما غلت لا تتناول نفسها ، ومهما تكن الأشياء التى أتمثلها ، وهى ليست مضبوطة ، بل ليست موجودة قد بلغت من الكثرة حداً عظيما ، فإن هناك شيئاً لا أستطيع أن أضعه موضع الريبة ، وهو تفكيرى ، لأن نفس الشك ونفس الخطأ هما من أعمال الفِكْر ، أو هما من نتائج نشاط القوة المدركة ، وأنا أرتاب فأنا أفكر ، وأنا أفكر ، إذاً ، أنا موجود « كوچيتوإيرجوسوم» «cogito ergo sum»

تلك حقيقة متينة ويقينية إلى حد أن أشد فروض اللاأدريين غرابة وبعداً عن العقل لا يستطيع أن يزلزلها ، ذلك لأنى أعرف فى جلاء أنه لكى يفكر المرء يجب أن يكون ، وهذه هى البديهية الأولى التى تتمثل أمام العقل إذا سار بنظام واتبع المنهج الصحيح ، وهى تشتمل من الوضاحة والجلاء على القدر الذى يصلح لأن يكون نموذجاً لتأسيس كل معرفة . ولهذا ألح ديكارت على ألا يُفْهم هذا المبدأ الحدسى أو البديهى على أنه قياس ، لأنه لو كان كذلك لكان قابلا للنظر ، ولو كان قابلا للنظر لما كان بديهيا ، وهو فى الحق بديهى .

تابع ديكارت بعد ذلك سلسلة تأملاته فقال : أنا موجود ، ولكن ما هذا « الأنا » ؟ إن تأثير الحواس علة من شأنها جذبى إلى إرجاع كل كينونتى إلى وجود جسمى ، ولكنى إذا أصررت على أنى — مسايرة للمنهج — لاأوقن إلا بما أدركه بجلاء فإننى لا أعترف بنفسى إلا ككائن مفكر فحسب ، بينما لا أعرف شيئاً ألبتة عن وجود جسمى ، بل إن جميع الأحكام التى أصدرها على الأجسام الخارجية وخصائصها هى قبل كل شىء مشتملة على معرفة هذا « الأنا » الذى يحكم أى الذى يفكر ، وذلك معناه أن النفس هى — على عكس الاعتقاد العام — تعرف ذاتها بحالة أكثر مباشرة ،

وأكثر يقيناً مما تعرف الجسم ، غير أن هذه النفس ليست هى المبدأ العام للحياة كما كان القدماء يتخيلون ذلك ، وإنما هى الفِكْر ، أو الكائن الذى يفكر ، أى يرتاب ويدرك ، ويوقن وينكر ، ويريد ولا يريد ، وهو أيضاً الكائن الذى يتخيل ويحس ، ولكن على ألا يُحْمَلَ هذا الإحساسُ وذلك الخيال إلى الجسم ، بل على أنهما — كما يجب أن يكون ذلك — جزء من التفكير أى أنه يعرف بالفكر أنه يحس ويتخيل ، وهذا يجعلهما حقيقتين ولو كانا لايتجاوبان مع أى شىء واقعى خارج نفوسنا .

وتلك هى نقطة أساسية هامة فى مذهب ديكارت ، وهى تصريحه بأن العقل يتجه من الفِكَر إلى الأشياء ، لا من الأشياء إلى الفِكَر ، وبأن معرفة الكائنات عن طريق فكرها سابقة على فرض وجودها أو الجزم به ، وبأن الفكرة وحدها هى التى تقدم إلينا هذه الميزة الكبرى التى يستمتع بها الكائن ، وهى أنه حقيقة يمكن إدراكها بهيئة مباشرة . وبهذا استحق ديكارت أن يدعى بأبى المثالية الحديثة ، وهى التى تنعطف إلى الانتهاء بالموجودات الخارجية إلى الفِكَر ، وبالكائنات الواقعية إلى العقل والتى تعلن أننا لسنا موقنين إلا بالفِكَر ، ولا مطمئنين إلا إليها ، سواء أكانت فكراً عقلية بحتة أم فكراً للكائنات المادية والتى تقرز قبل كل شىء حقيقية تلك الفكر وذاتيتها وإن كانت لا تزعم أن وجود الكائنات المادية ينحصر كله فى تحديد أذهاننا ويتكون حسب الصورة التى تمنحها إياها كما سيقرر ذلك «ليبنيز» و«بيركيليه» «Berkeley» فيما بعد ، وإنما هى تقرر أن العالم المحس موجود وجوداً حقيقياً ، ولهذا يقول عنه الباحثون العصريون : إنه يتخذ مذهب المثالية ممراً يجتاز منه إلى حقيقة المحسات ، ولا يثوى فيه كما فعل من تقدموه ومن تلوه ممن قالوا بالمثالية الكاملة .

(٥) فكرة الحقيقة الإلهية :

أسلفنا أن ديكارت قرر حقيقة الوجود الذاتى للفِكَر ، ولم يوقن فى وسط هذا الخضم الهائل من الريبة إلا بها ، ولكن هذا غير كاف ، إذ العقل فى أشد الحاجة إلى التحقق من وجود مايلى الفِكْر أو الكائن المفكر ، أى « الأنا » . ولهذا قيل عن ديكارت إنه ظل يعمل حتى كشف « الأنا » وعلى سنا مصباحه رأى كل اللاأنا. وهاك الخطوات المنطقية التى خطاها فى هذه السبيل لكشف الحقائق الأخرى . قال : إذا اقتصرنا على اعتبار الفِكَر موضوعا لعلمية العقل ولم ننظر إلى ما وراءها ، كانت تلك الفِكَر كلها متساوية فى الحقيقية الذاتية ، ولكننا إذا نظرنا إليها من حيث ماتمثله ألفيناها متباينة فى هذه الحقيقية حسب طبائع الموجودات التى تمثلها ودرجاتها فى الكمال . ومثال ذلك أننى إذ أرتاب لا أعرف ، ومن يعرف أكمل ممن لا يعرف ، وإذ ذاك تكون فِكر : الشك والجهل والنقص أقل من فِكر : اليقين والمعرفة والكمال . وبعبارة أخرى تكون الفكرة التى أتمثلها عن نفسى أقل كمالا من الفكرة التى أتمثلها عن إله أفرض أنه قدير ، عظيم ، أزلى ، غير متناه ، ثابت ، عالم بكل شىء ومنشىء لكل شىء ، وبالتالى يكون لهذه الفكرة الأخيرة من الأحقية من حيث القدرة والعظمة والأزلية والعلم الخ ما ليس للأولى . غير أن هذه الحقائق التى تمثلها تلك الفكر لم يُبَرْهَن عليها ، وبالتالى هى لم تثبت بعد ، فينبغى إثباتها للتوصل من ذلك إلى تأسيس القيمة الموضوعية لمعرفتنا بعد أن أسسنا القيمة الشخصية لها . ولما كانت الفكرة التالية بعد بداهة «الأنا» هى فكرة الحقيقة الإلهية ، فينبغى الاجتياز من بديهية الأولى إلى نظرية الثانية على النحو التالى .

(٦) براهين وجود الإله :

البرهان الأول ــ وهو برهان فكرة الكامل واللامتناهى ، وقد ابتكره ديكارت وهو موجود فى « التأملات الثالثة » « troisième Méditation » وفى القسم الرابع من « بيان عن المنهج » .

يستخدم ديكارت فى هذا البرهان مبدأ العلية الذى مجمله أن العلة والمعلول يجب أن يتلاءما ، وتلك حقيقة بديهية ، لأن الشعاع العقلى الفطرى يكشف لنا للوهلة الأولى أن المعلول لا يمكن أن يفوق العلة ، وأن الكامل لا يمكن أن ينشأ عن الناقص ، فإذا طبقنا هذه البداهة على أفكارنا كان من الواضح أن يكون بعضها قد نشأ من علة خارجية ، والبعض الآخر قد أنشأناه نحن ، وإذا كانت فكرة الإله هى مجمع كل لانهاية وكل كمال ، فلا يمكن أن أكون قد أنشأتها أنا ، وأنا ذلك الناقص الذى يجهل ويرتاب ، وإلا للزم أن يفوق المعلول علته فى الكمال ، وهو محال . ولا يمكن أن تكون قد أنشأتها علة خارجية ، إذ كل العلل الخارجية ناقصة ، لأنه ليس هناك مبرر لأن تمتاز عنى واحدة منها بالكمال ، وكذلك لا يمكن أن تكون هذه الفكرة الإلهية هيئة مؤلفة من مزيج عدة كمالات ولا نهايات خاصة خلقتها المخيلات الإنسانية إذ لو كانت كذلك لما كان لها هذه الوحدة وتلك البساطة وذلك النفور من كل تأليف لا سيما وأن فى التأليف افتقاراً إلى الأبعاض ، والافتقار نقص . وإذاً ، فلم يبق أن يكون هناك علة لفكرة الإله أوجدتها فى عقولنا إلا الإله نفسه ، وهى فكرة فطرية لدينا ، بمعنى أنه بمجرد استيقاظ ملكة التفكير فينا نستطيع أن ندرك هذه الفكرة كحقيقة واضحة .

البرهان الثانى : وقد سبقه إليه أسلافه ، ولكنه هو الذى منحه صورة جديدة ،

وهو كذلك موجود فى « التأملات الثالثة » وفى القسم الرابع من « بيان عن المنهج » .

أسس هـذا البرهان على مبدأ أن إنشاء الجوهر أصعب وأعقد من منحه صفات وخصائص فقال :

أنا موجود ، ولدىَّ فـكرة الـكامل ، فإما أن أكون منشىء نفسى أو قد أنشأنى غيرى ، فلو كنت منشىء نفسى لـكان أهون علىّ أن أمنح ذاتى الـكمال الذى لدىَّ فـكرته ، وبما أنى ناقص بدليل أنى أرتاب وأجهل ، فأنا عاجز عن منح ذاتى هـذا الـكمال ، وبالأولى أكون عاجزاً عن إيجادى جوهرى . وإذاً ، فلم يبق إلا أن أستمد وجودى من غيرى ، وهـذا الغير إن لم يكن هو الـكامل ، فسيكون موقفه كموقفى إلى أن نصل إلى الـكامل الذى تتمثل فـكرته فى عقلى .

البرهان الثالث : وهو كسالفه قديم منحه ديكارت صورة جديدة ، وهو موجود فى « التأملات الخامسة » «cinquième Méditation» وفى القسم الرابع من « بيان عن المنهج » . ومجمله كما يأتى :

« ذلك على حين أننى عند ما عدت إلى امتحان ما عندى من الفكرة الذهنية لموجود كامل ألفيت أن الوجود كان داخلا فيها على الوجه الذى يدخل به فى الصورة الذهنية لمثلث أن زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين » . وهذا مؤداه أن الوجود مفهوم فى معنى الـكمال المطلق ، فلو كان الإله غير موجود ، للزم أن يكون ناقصا ، ولوجب أن نتصور كائنا آخر يفوقه فى الـكمال بوجوده ، ولـكان هذا الـكائن هو الجدير بالألوهية .

(٧) ملاحظات على ألوهية ديكارت :

(ا) وُجّه إلى البرهان الأول من براهينه السالفة الاعتراض التالى :

إذا كان قد ثبت أن الإله هو الكامل واللامتناهى ، وبالتالى قد استحال وجوده من غيره ، فقد لزم أن يكون وجوده من ذاته ، وهذا يقتضى أن يكون علة لذاته من حيث الإيجادية ، ومعلولا لها من حيث الموجَدِيّة ، وهذا بدوره يقتضى ـ فضلا عن أن يكون له حيثيتان ـ أن تكون إحداهما أخفض من الأخرى . وفى هذا من النقص ما يتنافى مع تمام الكمال ، ولكن ديكارت يجيب على هذا الاعتراض بأن استعمال العلية فى جانب الإله إنما هو ضرورة بشرية ألجأنا إليها نقص المعرفة الإنسانية وافتقار إلى الألفاظ كشرط أساسى لتحقق المعانى . وإذا كان ذلك كذلك ، وكان إطلاق العلية على الإله دخيلا لسبب عرضى ، فلم يكن من الطبيعى أن نطبقه عليه بقضه وقضيضه فنتقبل فى جانبه المعلولية التى لا يستسيغها العقل .

(ب) بعد أن نظر ديكارت فى الألوهية هذه النظرة الفلسفية الخالصة وأيقن بأنه أقام الحجج العقلية المجردة على وجود الإله تأمل فألفى أن فكرته عن هذا الإله ليست هى الفكرة العامة الممثلة فى عقول أكثر الناس ، إذ أن هذه الكثرة الغالبة لاتتصور الإله على أنه موجود كامل غير متناه ، ولكن على أنه كائن متناه انتزعوه من أخيلتهم وهم الذين يسكبون عليه الاحترام والإجلال ، وهو لهذا لم ير من الغريب أن يجحد بعض العقول الممتازة هذا الإله الضئيل ثم بسط فكرته عن إلهه المجرد الكامل ، فعرفه بأنه الجوهر المطلق الموجود بذاته ولذاته . غير أن إطلاقه لفظة الجوهر على الإله مع إطلاقه إياها على الكائنات المتناهية كالنفس يحتمل أن يقتضى من جانبه التسوية بين الموجودين : اللامتناهى والمتناهى ، ولكنه يجيب على هذا الاحتمال بأنه لايصلح

حمل هذه اللفظة على الموجودين المتباينين بمعنى واحد ، إذ أن الكائنات المتناهية تابعة جميعها للموجود اللامتناهى . ومن دلائل تبعيتها أن جوهرها مفتقر فى كشفه إلى الأعراض والخصائص التى تميزه ، على حين أن الجوهر الأسمى كما هو مستغن فى وجوده هو مستغن أيضاً فى كل ماعدا الوجود . وإذاً ، فهو وحده الجدير باسم الجوهر ، لتحقق كمال الاستغناء لديه ، أما الكائنات الأخرى ، فليس إطلاق لفظة الجوهر عليها إلا نوعا من التوسع ، إذ هى مرادفة فيها لكلمات : الكائن والموجود والشىء . وكما يكون تعريفها فى الإطلاق الأول هو الموجود المستغنى بذاته عن كل ماسواه ، هى تعرّف فى الإطلاق الثانى بأنها كائن ذو صفات هى وسيلة لكشفه . ولولا إيضاح الفرق بين هذين المعنيين لالتبس الأمر فى كثير من النظريات (١) .

(ج) زعم بعض الباحثين أن ديكارت يدرك النفس والجسم ككائنين مستقلين . وبهذا المعنى يلزم أن يطلق عليهما لفظة الجوهر فى معناها الأول كما أنه يطلق أحيانا الجوهر فى معناه الثانى على الإله ، لأنه كائن ثبتت له كل الكمالات ، وهذا معناه اتصافه بصفات الكمال ، أى أنه موجود ذو صفات كاشفة ، وبهذا يكون كالموجودات الأخرى.

على أننا لاندرى كيف أن استغناء النفس والجسم عن نظائرهما يكفى لثبوت استغنائهما عن كل ماسواهما حتى يكون إطلاق الجوهر عليهما هنا بمعناه الأول ، أللهم إلا أن يكون المعترض قد اكتفى بمجرد ورود لفظة الاستغناء دون النظر إلى درجاته وفى هذا من الضعف مالا يخفى . أما فى الشق الثانى ، فنحن لانرى أن ثبوت الكمالات للذات الإلهية يقتضى لزوما ثبوت الصفات الإيجابية لها . وعلى هذا يكون المعترض متحكما فى شرح عبارات هذا الفيلسوف . على أننا لسنا فى حاجة إلى هذا

---

(١) يوضح ديكارت معنى الجوهر فى إطلاقه الأول فى « التأملات الثالثة » وفى الجزء الأول من « المبادىء الفلسفية » . وفى إطلاقه الثانى فى هذا المصدر الأخير ، وفى « قواعد لقيادة العقل » .

كله ، إذ أن ديكارت يوضح ـ فى فلسفته الطبيعية ـ الفروق الهائلة الموجودة بين الجوهر المستغنى اللامتناهى والجوهرين المفتقرين : النفسانى والمادى كما سيجىء ذلك فى موضعه .

(د) اعترض عليه « هو بسن » و « جاساندى » بأنه ليس لدينا أية فكرة عن الجوهر ، بمعنى أنه : هو ماقامت به الصفات مادمنا أننا لانعرف إلا هذه الصفات ، وديكارت يسلم أولا بأننا حقاً لاندرك الجوهر بداهة ، ولكننا نستنبطه من صفاته استنباطا . إلا أنه يجيب على هذا الاعتراض بأن الجوهر يمكن أن يكون موضوعا للفكر البشرى دون أن يكون له صورة فى مخيلته ، ولا جرم أن نظرية الجوهر هذه قد نشأت منها فيما بعد مشكلة فلسفية كبرى شغلت العقل البشرى زمناً طويلا .

(٨) نظرية الضمان الإلهية :

إذا وصلنا إلى إثبات الحقيقة الإلهية ، فقد حصلنا على دعامة متينة للمعرفة ، إذ أن ديكارت يرى فى الإله الضمان الأعلى لإدراك الحقيقة ، لأن الإله كامل ، والكامل لايخدع . « ذلك نفسه الذى اتخذته آنفا كقاعدة ، أى أن الأشياء التى ندركها جد واضحة وجد متمايزة هى جميعاً حقيقية ، هذا الذى جعلته أولا قاعدة ليس ثابتا إلا لأن الله كائن أو موجود ، وأنه ذات كاملة ، وأن كل مافينا يصدر عنه .

ويتبع ذلك أن صورنا الذهنية ومعارفنا لما كان أكثرها لموجودات خارجية صادرة عن الله ـ وهى بهذا واضحة متمايزة ـ فلا يمكن أن تكون إلا حقيقية بحيث إنه إذا كان كثيراً مايصحب تلك الصور الذهنية أو تلك المعارف مايحتوى على بطلان فذلك لا يمكن أن يكون إلا فيما كان منها محتويا على شىء ذى غموض وإبهام[1] » .

(1) Discours de la Methode, 4 ème partie.

(وبالتالى لايكون إلا فيما كان منهـا صادرا عن غير الله كالأوهام الشخصية والأباطيل التقليدية وما أشبه ذلك من مصادر الخلط والظلمة) .

ولقد اعترض بعض الباحثين على ديكارت فى نظرية الضمان الإلهى هذه بأنه يلزم منها أن يكون العقل هو الذى يثبت الإله ، والإله هو الذى يضمن استقامة سير العقل ، وهذا دور . غير أن ديكارت قد أجاب على هذا الاعتراض بأن الجهة منفكة لأن البداهة التى كانت أساس التدليل على وجود الإله قد بلغت من الوضوح والتميز حداً لاتحتاج معه إلى أية ضمانة خارجة عنها ، وهو فى هذا يقول : « حينما نعتقد أننا ندرك فى وضوح بعض الحقائق ننعطف بالطبع إلى الإيمان بها ، وإذا كان هذا الإيمان قد بلغ من الوثاقة حدا لايمكن معه أن يكون لدينا أى سبب للريبة فيما نؤمن به على هذا النحو ، فإنه لا يكون هناك داع للبحث عن أكثر من ذلك ، إذ يكون لدينا إذ ذاك كل اليقين الذى يمكن أن يطمع فيه العقل [1] » .

ومعنى هذا كله أنه ينبغى التميز بين البداهة الجليـة التى ليست مفتقرة إلى أى ضمان وبين الذكرى التى تفرض سابقية استنباطات طويلة . فمثلا حينما نتصور بعقلنا حقيقة جد جلية كـ « أنا أفكر ، إذاً ، أنا موجود » لا يكون هناك موضع للشك فى هذه الحقيقة ، وهى لاتحتاج إلى أى ضمان أجنبى لإثبات أحقيتها بينما أننا عندما نجرى عملية استنباط طويلة ، أو حينما نتمثل فى ذاكراتنا إحدى النتائج دون أن نفكر فى المبادىء التى تؤيدها ، ودون أن نلجأ إلى الحجج العقلية التى تبررها ، فإنه فى هذه الأحوال كلها لا يكون هناك ضمان لصحة هذه النتيجة إلا المعرفة الإلهية التى تضىء لنا هذه السبيل التى لم ترافقنا فيها البداهة ولم نستنجد فيها بالحجج العقلية ، وما ذلك

(1) Réponses au deuxiéme groupe d'objections.

إلا لأن كل حقيقة أخرى تابعة للحقيقة الإلهية ، وأن الإله كامل ، والكامل لا يخدع .

وحاصل هذا كله أن « أنا أفكر ، إذاً ، أنا موجود » بديهية ليس فيها مجال للشك ، وأن العقل يجتازها مباشرة إلى فكرة الإله دون الخروج من الجلاء اليقيني . وعلى أثر هذا نجتاز مباشرة فكرة وجود الإله إلى إثبات هذا الوجود نفسه ، وعندما نصل إلى وجود الإله نوقن بأن طبيعة العقل هي الوصول إلى الحقيقة عن طريق الاستنباط المؤسس على البداهة . وإذاً ، فأولى الفِكَر عند ديكارت هى فكرة الألوهية لأن « أنا أفكر » ليست فكرة ، وإنما هى بداهة ، ولهذا هو يرمى إلى جعل العلم كله سلسلة واحدة ، أولى حلقاتها فكرة الإله ، أو نظاماً متحداً ، مبدؤه الأول الوحيد هو هذه الفكرة التى ترتبط بها جميع الفكر الأخرى والتى هى فى الوقت ذاته مبدأ كل وجود وكل معرفة ، وهذا طبيعى مادام أن العقل لا يمكن أن يتخذله فى التفكير مبدأ للصدور إلا الكامل . ولقد رأينا أننا لم نستطع أن ندرك نقصنا إلا عن طريق فكرة الكمال الذى يحيط بكل شىء والذى نستطيع أن نقيس به معرفتنا الناقصة وأن نقومها حسب ماتسمح لنا به طبيعتنا من محاكاته فى السمو .

ج — فلسفته الدنيا أو الطبيعة عنده

تمهيد :

بعد أن ثبت ديكارت دعائم الحقيقتين المبدئيتين الضروريتين لكل ماعداهما وهما : العقل البشري والإله ، شرع فى إثبات ثالث موضوعات المعرفة وهو العالم الخارجى متتبعا سلسلة أقيسته السالفة فتساءل بديا عن هذا العالم أهو موجود حقا أم غير موجود ؟ . ولاجرم أن للتساؤل فى هذه المشكلة ما يبرره ، لأن أخطاء الحواس من جهة وأضاليل الأحلام من جهة أخرى قد تضافرت على اقتلاع اليقين بوجوده من العقل النظرى الذى لايتأثر بغير التأمل الخالص من كل شوائب الظواهر والأوهام . ولما كان منهج ديكارت ينبذ قبول أى شىء كان دون اختبار خاصيات المعرفة التى تتطلبها حقيقة هذا الشىء ، فقد شاء أن يبدأ نظره فى العالم الخارجى باختبار ميزات المعرفة الخاصة به ، ولما كان العلم بالأضواء عن طريق تلقين العالم الطبيعى مغايرا لمعرفتها بوساطة الحواس ، فإن أوليات التفكير تشعرنا بأن لدى الإنسان ملكة أخرى غير العقل ، وأن مجرد التأمل فى هذه الملكة يظهرنا على أنها لاتوصل إلى اليقين كالعقل ، بل إلى ترجيح الشىء والانعطاف نحو الاعتقاد به ، وإن فحص خاصياتها يكشف لنا عن أنهاسلبية منفعلة ، وهى ذاتها تدرك أنها تتلقى التغيرات المتعاقبة عليها دون أن تنتجها. ومن مميزاتها أنها تدفعنا فى قوة إلى فرض وجود المحسات فى الواقع واعتبار هذا الوجود أساسا للإحساس بها ، إذ لو لم توجد لما أمكن وقوع اللاموجود تحت الحس ، فإذا كان هذا الانعطاف زائفا فكيف أمكن أن يلقى الله به فى نفوسنا قويا إلى هذا الحد دون أن يمنحنا ملكة أخرى لإبانة زيفه ؟ وهنا أيضا تكون الأحقية الإلهية هى الضمان

لإثبات أحقية العالم المحس . بيد أنه ليس من الضرورى أن تكون المحسات على نفس الصور التى تمثلها لنا الحواس ، بل ينبغى أن نعلم أنه لما كان دورالحواس عمليا قبل كل شىء ، فلم يكن بد من أن تنبئنا بما هو نافع أو ضار للاحتفاظ بكينونتنا ، ولكن يجب أن نقرر أيضاً أن الحواس غير قادرة على أن تصلنا إلا بظواهر المحسات ، ولكن الأحقية الإلهية التى تبيح لنا الإيمان بأن إحساساتنا لها عللها فى وجودات الأشياء هى تبيح لنا أيضاً الاعتقاد بأن وراء الظواهر التى نحسها حقائق أساسية ، وأن هذه الحقائق أو جواهر الأشياء قابلة للمدركية العقلية .

وإلى هذه الجواهر وحدها قد اتجه ديكارت ليستعين بها فى كشف حقائق العالم المحس ، وقد بدأ هذا الاتجاه بعملية تمييز الصفات الأولية عن الصفات الثانوية فقرر أن الأولى هى التى لايمكن محوها من أخيلتنا بوساطة التفكير والتى هى أبسط وأوضح الفكر التى يمكن أن تكون لدينا عن المحسات كالامتداد مثلا ، بينما أن الثانية ـ كالصور الشخصية والألوان والطعوم والروائح ـ يمكن محوها من الأخيلة الإنسانية وهو يمثل لهذا بقطعة من الشمع تحمى فتذوب فتتبخر ، وفى أثناء كل هذه التغيرات ومن خلال تعاقب الصور المختلفة عليها يبقى شىء واحد وهو امتداد الأجزاء التى تتكون منها ، وإذاً ، فديكارت ينتهى فى تحليله الأخير بتقريره أن طبيعة الأجسام فى عمومها هى الامتداد طولا وعرضاً وعمقاً ، وبعد أن يصل إلى هذه النتيجة يشرع فى حل مشكلة العالم الظاهرى على النحو التالى :

(١) المادة :

بدأ هذا الحل بشرح المادة ومتعلقاتها فقرر أن العالم المادى هو جوهر ممتد أو هو الامتداد عينه ، وهو ذو كم غير متناه ، لأنه لو كان متناهياً لافتقر إلى ما يحده ، ولا

يمكن أن يحده إلا الامتداد ، ولما كان الامتداد هو الكنه المادى عينه فلم يكن من الممكن أن يكون خارج ذاته ، وبالتالى لم يكن من الممكن أن يحد نفسه . وإذاً ، فالمادة لايحدها شيء . وهى أيضاً متصلة ، وهـذا يترتب عليه أن تكون قابلة للانقسام إلى غير النهاية ، وهو ما يصير نظرية الجوهر الفرد غير صحيحة ، وكذلك ينجم عن هذا الرأى جحود الفراغ مادام أن الفراغ هو بُعْدٌ بلا مادة ، وبما أن الامتداد والبعد والمادة شيء واحد ، فإن بُعْداً بلا مادة ، أو فراغاً يكون مستحيلا ، وإنما العالم كله ملاء . وقصارى القول إن الفروق التى تميز الكائنات المادية ، هى مابين أجزائها من مباينات فى الأعداد والأبعاد والحركات . وإذاً ، فجوهر الامتـداد المتميز بقابلية الانقسام وبالحركة هو هندسى بحت ، وهنا نصل إلى نقطة هامة بقدر ما هى أساسية فى فلسفة ديكارت وهى أنه لايقبل فى العالم الخارجى غير النواميس الهندسية للحركة ولايسمح فيه بأى شيء يمت إلى النفس بأدنى صلة ، إذ هو يعتبر أن المزايا الطبيعية المتأصلة فى الامتداد والحركة كافية لتعليل الحياة من حيث هى وشرح خواص المادة دون الحاجة إلى القول بانبثاق الحياة عن قوة غير طبيعية كالنفس .

وحينئذ يتساءل الباحث كيف أتت الحركة إلى الامتداد ، لأن المـادة من حيث ذاتها صماء جامدة ، ولكى يغير أحد أجزائها مكانه لابد له من دافع ، هو الآخر مدفوع بدافع قبـله حتى تنتهى الدوافع إلى الدافع الأول الصادر عن الإله مباشرة . ولما كان كمال الإله ــ فيما يرى ــ يستلزم أن يكون ثابتا لاتسمو إليه الحركة ، فقد استنبط أن الله قذف إلى العالم إبَّان خلقه إياه بمقدار من الحركة سيظل غير قابل للتغـير ما دام هذا العالم محتفظاً ببقائه (وهنا ينبغى أن نشير إلى أن ديكارت يرى أن هذا البقاء هو خلق مستمر لايتخلله أى انقطاع) . وإذاً ، فى العـالم مقدار من الحركة هو دائماً مساوٍ لنفسه ، وهو لايتلاشى ألبتة ، وإنمـا هو ينتقل فقط من جسم إلى جسم ، وقد

تدرك حواسنا ذلك أحياناً ويفوتها إدراكه أحياناً أخرى . ومن هذا يبين أن ديكارت قد لجأ إلى الأسس الإلهية ليعلل بها الحركة ويشرح دوامها (١) .

(٢) نشأة العالم الظاهرى :

أنشأ الله الامتداد ، وهو كنه مادى واحد ملاء ذو كم غير متناه قد قسمه إلى أجزاء صغيرة لاتتناهى ، وجعلها تدور حول نفسها ، ولكن فى اتجاهات متباينة ثم ثبت مراكز كالنجوم الثابتة والكواكب السيارة والمذنَّبات ، وحول هذه المراكز أدار مجموعات عظيمة من هذه الأجزاء البدائية فنتج من هذا النظام المحكم نوع من الحركة الدائرية يتباين فى حده وصورته مع مستدير أرسطو وهو الذى دعاه ديكارت «tourbillons» والذى طالما كان حديث القرن السابع عشر ثم احتفظ الإله ـ عن طريق إرادة ثابتة ـ بدوام وجود المادة وبكمية الحركة التى بعثها فيها ، وقد كان ذلك كافياً لتطور العالم آلياً بوساطة نواميس الحركة التى يعللها ديكارت فى دقة ويشرحها فى إسهاب فيوضح كيف أن أجزاء المادة تحتك أو تتكسر أو تنسحق بفعل هذه النواميس الآلية ، وأنها بهذا تؤلف المظاهر المختلفة لعالمنا المادى . ويدعى ديكارت أنه يستطيع أن يعلل بهذه المبادىء الآلية وحدها حياة الكائنات العضوية مادام أن الحياة فى رأيه لاتتعلق بالنفس ، وإنما تعريف النفس عنده هو الفكر وحده ، وهو أجنبى تماما عن المادة أو الامتداد ، وهو يرى أن الفلاسفة الأقدمين كانوا على خطأ حين قرروا أن النفس هى المبدأ الجوهرى للحياة وأنه ينبغى فى رأيه نبذ كل مذاهب النفس النباتية والإحساسية والناطقة التى قال بها القدماء والمتوسطون ، وأعلن أن علم وظائف

---

(١) عالج ديكارت كل ما يتعلق بالمادة وخاصياتها ، والحركة وآثارها على الأخص فى كتاب «Principes de la Philosophie» livre II, parag. 4-37.

الأعضاء يجب أن يكون ـ كعلمى الطبيعة والفلك ـ علماً آليا ، وصرح بأن الأجسام الحية مكونة من أجزاء مادية تعمل تبعاً لنواميس الحركة ، وهى ليست فى حاجة إلى أية نفس لتعليل أعمالها . وفى الحق أن كشف «وليام هارڤيه» «William Harvey» عن الآلية الحقيقية بالدورة الدموية فى سنة ١٦٢٨ كان لديكارت بمثابة مستند جدير بالتقدير ، إذ أنه أبان أن حركة الدم ليست ناشئة عن قوة النفس ، بل ناشئة عن انكماش القلب الذى يدفع الدم إلى بقية الجسم . وإذاً ، فالنواميس العامة للحركة هى سائدة فى داخل الجسم سيادتها فى خارجه ، وبهذا يظهر ديكارت أنه يجب إدراك الجسم الحى على أنه آلة ميكانيكية لا أكثر ولا أقل . وهنا يلاحظ بعض الباحثين أنه إذا كانت هذه الفكرة قد ألقت كثيراً من الضوء على المعضلة المتعلقة بهذه المسألة ، فإن إيضاح تفاصيلها يعوزه كثير من وسائل الإثبات ، فديكارت عند مايبسط نظرية « الأرواح الحيوانية » «esprits animaux» يقرر أنها تيارات من مادة دقيقة تشبه الغازات قد نتجت من الدم وسخنها القلب حتى صارت صالحة للتأثير . وكيفية فعلها أنها ـ بينما يستمر باقى الدم سالكا سبله فى الأوردة ـ تصعد متزاحمة نحو المخ فتملأ تضاعيفه وتتفاعل فيه حتى تصيره قادراً على تلقى انفعالات المحسات وهى تنزلق عن طريق الأعصاب إلى العضلات .

غير أن هذه النظرية قد اجتذبت فيلسوفنا نحو نتيجة غريبة ، إذ أنه اضطر إلى تأييدها ضد نفور معاصريه الشامل من رأيه . ومنشأ ذلك النفور هو أن هذه النظرية تؤدى حتما إلى قبول أن جميع حركات الحيوانات وأفعالها تتعاقب بطريقة آلية لا أثر فيها ألبتة للإرادة ، وأنه من غير الممكن أن يكون لها ملكات بها تعرف ذواتها وتميز الحق من الباطل وتساهم فى الخلود ، وإنما هى آلات ميكانيكية محضة . وفى الحق أن ديكارت قد عانى معاناة شديدة فى سبيل تعليل الأفعال الحيوانية بالطريقة الآلية .

(٣) صلة النفس بالبدن :

وحينما وصل ديكارت إلى هذه الحلقة من سلسلة تحليلاته انتهى إلى الجزم بوجود ثلاثة جواهر ، أولها الكنه الإلهى ، وهو غير مادى وغير متناه ، وكامل ومستغن فى وجوده بذاته ؛ وثانيها الجوهر النفسانى ، وهو أيضاً غير مادى ولكنه متناه وغير كامل ومفتقر إلى غيره ، وهو الذى يؤلف عالم الفكر لدى الأناسى ؛ وثالثها الجوهر الامتدادى ، وهو مادى ناقص متناه من جهة الزمان ، غير متناه من حيث الكم ، ومنه صنعت جميع الأجسام .

والأول من هذه الجواهر ـ وهو الجوهر الإلهى ـ هو الذى يدبر بعنايته كل ماعداه ؛ وثانيها هو طبيعة نفسانية مجردة فى أصلها زودت بخاصية الخلود ؛ وأما ثالثها ففيه الاستعداد لجعل الجسم الإنسانى موضوعا للجوهر الثانى ، أو محلا للنفس . وإذا كانت النفس البشرية حالة فى الجسم أو كان الجسم موضوعا لها ، فمعنى هذا أن الصلة بينهما متينة الأواصر ، وهذا هو الذى يصرح به ديكارت ، إذ يقرر أن النفس متصلة بالبدن أثناء الحياة اتصالا قويا وأنهما يتبادلان التأثر والتأثير بنوع ما . ولكى يوضح كيف ينتج هذا التأثير المتبادل هو يعتمد حينا على أحداث محددة ، وتارة أخرى يعرض نظريات سواء أكانت خصبة أم جريئة مخاطرة ، ولكنه على الدوام يستلهمها من الفكرة الآلية التى أعلنها عن الحياة .

يعين فيلسوفنا الموضع الذى تتخذه النفس مقراً لها من الجسم الإنسانى ، وهو الغدة الصنوبرية « glande pinéale » القارة فى مقدمة المخ ، وهذه الغدة قد تصدم النفس حينا فتحرك « الروح الحيوانية » وقد تصدم النفس الغدة متأثرة بفعل « الروح الحيوانية » حينا آخر .

بيد أنه إذا كانت الغدة الصنوبرية مقرا للنفس فليس معنى هذا أن تلك الغدة

هى الملتقى الوحيد لماسة النفس والجسم ، فديكارت قد استعار عبارة أرسطو وصاغ فيها نفى هذا الاحتمال ، إذ أعلن أن النفس ليست قاطنة فى موضوع واحد من البدن كـ « الربان فى سفينته » ولـكنها فى الحقيقة متصلة به كله [١] ، هى مرتبطة بل ممتزجة به إلى حد أنها تؤلف معه كلا واحداً [٢] ، بل قد ذهب إلى ماهو أبعد من ذلك فقرر أن النفس والبدن يُكَوِّنَانِ معاً اتحاداً جوهرياً . ولاجرم أن هذا هو مذهب أرسطو مع الاحتفاظ ببعض المفارقات بينهما ، مجملها أن أرسطو والمدرسيين يمنحون النفس وظائف عضوية، بينما أن الأمر عند ديكارت منحصر فى الثنائية دون أن يعترف لها باتحاد حقيقى ، ومن ثم كانت معضلة صلة النفس بالبدَن من أغمض جوانب الفلسفة الديكارتية ، إذ يبدو للوهلة الأولى أن ديكارت متناقض فى هذه الفكرة ، وسنرى فى النقد الذى وجه إليه فيما بعد وفى رده على هذا النقد مايجلو لنا هذه المعضلة بعض الشىء .

د — فلسفته العملية أو الأخلاق

(١) الأخلاق التقليدية :

عندما اختار ديكارت الشك العام أساساً للصدور عنه فى فلسفته استثنى الأخلاق فأعلن أنه يتمسك بها مؤقتاً إلى أن ينتهى من وضع قواعد منهجه ، فإذا أتم هذا المنهج عاد إلى الأخلاق فمر بها من خلال أسانيده واحتفظ منها ، بعد التصفية، بكل حق صالح للخلود. ولقد صرح بأن ما يقبله ابتداء من الأخلاق التقليدية المألوفة هو المبادىء الآتية:

---

(1) Traité des passions de l'âme, art. 30.
(2) Sixième Méditation métaphysique.

(١) ألتمسك بتقاليد بلاده . (٢) العمل فى حزم على تنفيذ كل ماقرت عليه إرادته . (٣) محاولته دائماً قهر نفسه بدلا من محاولته قهر القدر وإخضاع رغباته للنظام الكونى ، وتذكُّرُهُ أن تفكيراتنا هى الشىء الوحيد الذى يكون تحت سلطاننا

غير أنه فيما بعد حينما نشر آراءه الفلسفية تردد كثيراً فى مجابهة المعضلة الأخلاقية وسر ذلك أنه كان على يقين من أن رجال الدين الذين كانوا لايزالون يهاجمون فلسفته الطبيعية فى عنف سوف لا يجاملونه فى آرائه الأخلاقية لاسيما وأن هذه الآراء ـ فى جملتها ـ مبنية على دعامتين أساسيتين ، أولاهما الحالة الصحية للبدن ، وثانيتهما طائفة من المبادىء الرواقية الوثنية التى لا تروق الأخلاقيين المسيحيين .

لهذا لا نكاد نعثر على آرائه الأخلاقية ـ إذا استثنينا بضع ملاحظات مثبتة فى «رسالة أهواء النفس» ـ إلا فى رسائله إلى الأميرة إيليزابيت الپالاتينية، وإلى كريستينا ملكة السويد ، وإلى شانو ، سفير فرنسا فى السويد .

(٢) الخير الأعلى :

وأياً ما كان فإننا نستطيع إجمال آرائه عن الخير الأعلى فيما يلى :

يوجه ديكارت بديا إلى نفسه هذا السؤال : ما هى الوسائل التى تعلمنا الفلسفة إياها لنصل بفضلها إلى الخير الأعلى الذى تنتظره النفوس العامية عبثا من وراء الأشياء المادية ؟ ثم يجيب عليه بقوله : يجب أن نقرر قبل كل شىء أننا لا نستطيع اللحوق بالخير الأعلى إلا من دخائل أنفسنا ، ولذلك ثلاث وسائل، أولاها المعرفة الجليلة للخير، وثانيتها الإرادة الحازمة ، وثالثتها نبذ الرغبات والأمانى التى ليست فى مقدورنا .

ومن هذا يبين أن الخير الأعلىَ هو السكينة النفسية التامة ، ويمكن الحصول على جزء من هذه السكينة بمعالجة الأبدان ، لأن الأهواء التى تقذف بالاضطراب فى

أفكارنا تتعلق من بعض نواحيها بالحالة الصحية . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ينبغى أن تتدخل الإرادة لتجعل السيادة فى النفس للمعرفة العقلية إلى حد أن « الأرواح الحيوانية » تطيعها فى إذعان . وهذه الإرادة ذاتها هى التى تمكن النفس من قهر الأهواء[1] التى تحدث فى دخائلنا الاضطراب بحملنا على احترام الخيرات الظاهرية ، وهى أيضاً التى تلزمنا بالوقوف عند حد المسرات النفسانية التى هى خالدة كالنفس لأنها مؤسسة على الحقيقة وناجمة عن المعرفة . ولا ريب أن أسمى أنواع المعارف معرفة الله على أنه موجود كامل خالق لكل شىء . وتليها معرفة النفس على أنها جوهر مختلف عن البدن ، وبعد ذلك تأتى مرتبة معرفة العظمة الكونية التى تهدم تلك العقيدة الزائفة التى تعلن أن كل شىء قد وجد من أجل الأرض ، وأن الأرض قد وجدت من أجلنا ، بينما أن المعرفة الحقة ترشدنا إلى أن نعتبر أنفسنا جزءاً من كل ، سواء أكان هذا الكل أسرة أم جماعة أم دولة أم كونا ، وتأمرنا أن نقدم الصالح العام على المنفعة الخاصة .

غير أنه — لكى يظفر المرء بالمسرات الداخلية — ينبغى له أن يعرف كيف يميز ما هو فى دائرة سلطته عما هو خارج عنها . وفى الحق أن ما تتصرف فيه إرادتنا هو وحده الذى يعتبر تحت سلطاننا ، وأن الإنسان المزود بكرم السجية — وهو مفتاح كل الفضائل فيما يرى ديكارت — يشعر بأن لديه القدرة على تحقيق عظائم الأمور ، ولكنه فى الوقت ذاته يدرك أن طبيعته محدودة .

---

(١) يعرف ديكارت الأهواء بأنها عواطف أو انفعالات تشعر النفس بوجودها فيها ، وهى ناشئة على الأخص من المشاعر الآتية عن طريق موضوعات الحواس ، وهى إذ تتعلق بالمحسات فليس ذلك لمعرفتنا إياها بل لشعورنا بما فيها من خير وشر لأبداننا . ويعين ديكارت من هذه الأهواء ستة أساسية ، وهى : الإعجاب والحب والبغض والرغبة والسرور والحزن .

على أن ديكارت لا يرى أن العواطف النفسية كلها سيئة أو متساوية ، وإنما هو يرى أنها درجات بعضها فوق بعض ، وأن أسماها وأنفعها هو الحب العقلى المتطلع إلى الله والذى لو اعتنى به العقل على صورة تلائم طبيعته لأمكن أن يكون أقوى العواطف كافة وأن ينتج خير الثمرات ، لأن ديكارت يرى ـ فى الجانب الأخلاقى كما فى الجانبين الطبيعى والمابعد الطبيعى ـ أن العقل لا يصل إلى أسمى مراتبه إلا فى فكرة الموجود اللامتناهى أو المبدأ الأعلى . وفى هذا تمتاز فلسفة ديكارت ـ ككل فلسفات القرن السابع عشر ـ بطابع مزج الاتجاهين العقلى والتنسكى .

(٣) الحرية الفردية :-

ينصب ديكارت نفسه كمثل أعلى للدفاع عن مبدأ الحرية البشرية فيقرر أن النفس ليست فكرا فحسب ، بل هى حرية أيضاً ، وهو فى هذا يقول : « أنا لا أوقن بأى شىء ولا أجحد أى شىء بالعقل وحده ، ولكنى أدرك فقط فكر الأشياء التى أستطيع أن أوقن بها أو أن أجحدها (١) » . أى أن الإرادة وحدها هى التى تصدر أوامرها بالتصميم على ما أدركه العقل ، وبهذا يكون العقل ذاته خاضعاً للارادة من بعض الوجوه (٢) . وهذه الإرادة هى ملكة إيجابية تحدد موقفنا من الأمرين المتعارضين وترجح اتجاهنا نحو أحدهما أو نحو الآخر ، أى تلزمنا بأن نوقن بالشىء أو نجحده ، وأن نتبعه أو ننبذه (٣) .

بيد أن ديكارت ـ بعد هذا الجزم بالحرية الفردية ـ يقرر أن الإنسان لو عرف دائما فى جلاء ماهو الحق ، وما هو الخير ، لما كان لديه أى مجال للتردد فى اختيار ما يفعله ولكان من المستحيل عليه أن يفعل الشر ، إذ أن الإنسان لا يأثم إلا عن طريق الجهل

(1) 4ème Méditation Métaphysique.
(2) Principes de philosophie, livre I, para. 34.
(3) Lettre au Pére Mersenne, édition V. Cousin, t. VI, p. 134.

ومعنى هذا أن ديكارت يكون فى هذه النظرية قد رجع إلى رأى أفلاطون . ولقد لمح بعض الباحثين المحدثين فى هذا الرأى شيئا من التناقض ولو فى الظاهر على الأقل ، ولكنهم لو تأملوا فى نصوص هذا الفيلسوف لتبين لهم عكس ماالحوه وحكموا به على عجل ، إذ أنه يقول فى هذا الصدد مايأتى :

حقاً إننا ـ تجاه اليقين ـ لانستطيع رفض القبول والرضى ، ولكن الإرادة الحرة وحدها هى التى بعد الامتحان تقرر ذلك اليقين ، وبهذا تكون هى التى تحدد موقفها بنفسها ، ويكون هذا اليقين من بعض جوانبه مثوبة لها على مجهودها الذى بذلته فى إجادة الانتباه التى هى منشأ انقذاف الحقيقة إليها . وقصارى القول فى هذا الشأن أن اليقين يحدد موقفنا ، ولكن هذا التحديد لايفقدنا أى شىء من الحرية ، لأننا نستطيع أن نتحول عن هذا اليقين بسبب عدم تنبهنا ، وفى هذه الحالة تخلع قوة على الشر وسوء الصنيع ، ولأن الاتجاه إلى الحق يستوجب التقدير دائما ، وما هذا إلا لأن المتجه قبل سلوكه هذه السبيل كان مستمتعاً بكامل الحرية فانتقى بمحض اختياره ترجيح هذا الاتجاه على ضده . ولأنه لايوجد شىء يستطيع أن يهزم فى أنفسنا تلك الرغبة الحادة فى دوام إحساسنا بالحرية وفى متابعة التدليل على وجودها فى دخائلنا ، وقد يصل ذلك بنا إلى حد أن ننحرف عن خطة لا يصح أخلاقياً سلوك ضدها ، ونسلك هذا الضد متى كان من الممكن سلوكه من حيث ذاته ، ونتبعه فى سهولة ، بل فى رغبة وشوق ، لأننا دائما أحرار فى الحيلولة بين أنفسنا وبين متابعة خير جلى الخيرية ، أو فى منعها من قبول حقيقة يقينية مادام أن هذا يجعلنا نعتقد أن من الخير أن ندلل بذلك المسلك على حقيقة حرية إرادتنا (١) .

هـ — نقاش وجدل

كان لهذه المنتجات الديكارتية التى امتازت بشىء غير يسير من الخصوبة والابتكار أنصار متحمسون لايندرجون تحت حصر ، ولكن هذا لم يمنع من أن يكون لها خصوم يحملون عليها فى عنف ويسددون إلى نواحيها المختلفة سهام النقد القاسى ، وقد اتجهت طائفة من هذه المآخذ إلى المنطق أو إلى المنهج ، وأخرى إلى مابعد الطبيعة وثالثة إلى الطبيعة ، وسنجمل هنا أهمها وأجدرها بالعناية ، وإليك البيان :

(١) نقد المنهج :

يأخذ النقاد ـ ولا سيما ليبنيز ـ على منهج ديكارت ماقرره فى مطلعه من أن الحق هو ما كان جليا فى العقل ، إذ أن من الطبيعى أن يرى الضال أن أضلولته حقيقة جلية ، وهذا يتطلب منا البحث عما نميز به الجلاء الحق من الجلاء الزائف . نعم إن ديكارت يقرر أن القضايا التى تبدو للعقل جلية متميزة والتى لايجد العقل منفذاً للارتياب فيها عند ماينظر فى أسسها كما ينبغى ، هى وحدها الحقة التى تصلح لأن تكون دعامة للتعقل . غير أننا نسائل فيلسوفنا قائلين : كيف نعرف أن العقل نظر فى هذه القضية أو تلك كما يجب ، وأنه لم يضل أثناء نظره فيها بوساطة جلاء زائف ؟ . ويضيف ليبنيز إلى هذا الاعتراض قوله : إن ديكارت فى قاعدته هذه يشبه أحد الكيميائيين الأقدمين إذ قال لتلميذه يوما : خذ مايجب أخذه ، واعمل فيه مايجب عمله ، فانك ستظفر بما تشتهيه . وهكذا ديكارت حين يقول : لاتقبل إلا ماهو جلى (أى لاتقبل إلا مايجب قبوله) وقسّم المشكلة إلى أجزائها الضرورية (أى إعمل مايجب عمله) ورتب أجزاءها ترتيباً تاما (أى رتب الترتيب الذى يجب) .

وأخيراً يختتم ليبنيز نقده بهذه العبارة اللاذعة : « هاهو ذا المنهج الشهير الذى يقدم إلينا بدل الكنز فحما » .

(٢) اعتراضات على مابعد الطبيعة :

(ا) كيف يوجد عن طريق المفارقة للاله ـ وهو الجوهر غير المادى وغير المتناهى ـ عالم مادى ، وأية حقيقة يمكن أن يحتويها هذا العالم ؟ . وهنا لم يكن للديكارتية بد من أن تهوى فى التنسك الذى كانت روح العصر تساعد عليه لشمول عقيدة الإيمان بالقوة المطلقة إياه .

(ب) هل من الأمور المشروعة لدى العقل أن يعزو قيمة ميتافيزيكية إلى الحدس فى ذلك المبدأ المعهود : « أنا أفكر ، إذاً ، أنا موجود » «Cogito ergo sum» وهل فى هذه التجربة الداخلية نستحوذ حقاً على درجة الإطلاق فى الجوهر المفكر كما يزعم ديكارت ؟ لقد اعترض على هذا المبدأ داود هيوم « David Hume » فقرر أن ما اعتمد عليه ديكارت ليس إلا أحد الأحداس العادية التى لاتصلح لأن تكون مستنداً عقلياً ولكن « كانْتْ » ذهب فى نقده إلى ماوراء ذلك ، إذ قرر أن كل آراء ديكارت العقلية لاتعتمد إلا على أقيسة فاسدة « paralogisme » وهذه الأقيسة تتكون من السير بنا ـ فى أنا أفكر ، إذاً ، أنا موجود ـ من « الأنا » الذى ليس سوى موضوع منطقى لكل تصوراتنا إلى « الأنا » ذى الوجود الذاتى أو إلى الجوهر الذى ينقلنا إلى عالم « الفيذاته » « Noumènes » . على أن هذا الأنا فى « أفكر » ليس حدسا ولا هو أحد المفاهيم الذهنية ، وإنما هو إدراك بسيط يرافق المفاهيم ... هو مقولة أساسية توضح وحدة الفكر ، وبالإجمال هو صورة بلا مادة ، وبالتالى هو لايستطيع أن ينتهى بنا إلى الإيقان بأى وجود كالذى انتهى بنا إليه حين أعلن قائلا : « إذاً

أنا موجود » . ثم يختتم « كانت » نقده بقوله : « إذا كانت المادية عاجزة عن تعليل الوجود ، فإن العقلية ليست أقل منها فى ذلك عجزاً ، والنتيجة الحتمية لهذا هى أنه من غير الممكن أن نعرف — بأية وسيلة كانت — شيئاً من جوهر النفس البشرية فيما يتعلق بوجوده المفارق (١) » .

(ج) يتعلق هذا الاعتراض بصلة النفس والبدن كجوهرين متباينين ، ومجمله أن النقاد يسائلون فيلسوفنا : كيف يمكن أن النفس — وهى غير مادية — تصدم الغدة الصنوبرية؟ وكيف أن حركة الغدة تستطيع أن تنشىء التفكير فى النفس عندما تصدمها هى الأخرى بدورها ؟ . ولقد أوردت الأميرة إيليزابيت على ديكارت هذا الإشكال من قبل فى رسائلها إليه حين أعلنت أن إيمان المرء بمادية النفس أهون عليه من أن يتصور كيف أنها — مع كونها غير مادية — تستطيع أن تحرك المادة وتتحرك بها .

ولا ريب أن بسط المشكلة على هذا النحو يجعلها غير قابلة للحل ، بل إن ديكارت يعترف بذلك إذ يصرح فى أحد ردوده على تلك الأميرة بأن من لا يفلسف لا يرتاب مطلقاً فى أن النفس والبدن يتبادلان التأثر والتأثير ولا يؤلفان إلا كائناً واحداً ولكن من غير الممكن أن يجحد الفيلسوف تباينهما وتبادلهما التفاعل فى الوقت عينه ولا أن يوفق بين هاتين الظاهرتين ، وإذاً ، فليس فى هذه المعضلة مجال للتفلسف . ومن إجاباته على نظائر هذا المأخذ قوله : ليس فى مُكْنة أى تعقل ولا أى تشبيه أن يعلمنا كيف أن الفكر — وهو غير جسمانى — يستطيع أن يحرك الجسم ، بيد أن التجربة اليقينية الجلية تنبئنا بهذا فى كل يوم ، وذلك أحد الأشياء التى ينبغى فهمها بذاتها والتى لا تكاد تشبه بشىء حتى تصير مظلمة (٢) .

---

(1) Kant, Critique de la Raison pure, traduction Tramesaygues p. 324-352.

(2) Descartes, Réponses aux 4ème objections.

(٣) نقد الطبيعة :

يأخذ العلماء الطبيعيون ـ ولا سيما ليبنيز ـ على ميكانيكية ديكارت مايلى :

ا — إنه قد جعل من الامتداد جوهر الجسم نفسه ، ولو أنه لايوجد فى الجسم غير الامتداد لأمكن أن يحرك أصغر الأجسام أكبر سواكنها حركة توازى حركته فى سرعتها دون أن يفقد هو شيئاً من سرعته ، وبهذه الحالة يظل جمود بعض المواد ومقاومتها الحركة غير ممكنى الشرح والتعليل .

ب — إنه قد اصطدم باستحالة تصيير المادة إلى عناصر تكون فى الوقت نفسه واقعية وبسيطة لأن هذه العناصر لو كانت واقعيـة لوجب أن تكون نقطاً مادية ، ولو كانت كذلك لـكانت ذرات ، ولـكن القول بامتدادها يقتضى تركبها من أجزاء وهذا يتعارض مع القول ببساطتها . ولو كانت بسيطة حقا لـكانت نقطا هندسية ، وهذا يستلزم ألا يكون لهـا امتداد ، وبالتالى يستلزم أن تكون مثالية بحتة أى ليست واقعية .

ج — إنه عجز عن إيضاح منشأ الحركة إلا حين استعان بـ « ضربة إصبع الخالق» لتزويد المحركات بالقوة على حد تعبير « باسكال » « Pascal » . ويرى مورد هذا الاعتراض ، فوق ذلك ، أن ديكارت قد أخطأ حين قرر أن كمية الحركة ثابتة فى العالم إذ الحقيقة أن الثابت هو القوة ، وأن ثبات الحركة ناتج من ثباتها .

- ٢ -

أشياع الديكارتية وخصومها

تمهيد :

كانت الفلسفة الديكارتية فلسفة القرن السابع عشر كله كما أسلفنا وعلى الأخص فى فرنسا وهولاندا ، وكان لها أنصار كثيرون من صفوة قادة الفكر ، بل كان لها أشياع من عظماء رجال اللاهوت المفكرين كـ « بوسويه » «Bossuet» و « فينيلون » «Fénelon» وهما من أكبر عقليات الكنيسة إذ ذاك ، غير أنه قد شذ فى ذلك من من الطوائف الدينية اليسوعيون والبروتستانت الذين حاربوه بقوة ، ولا ريب أن سبب ذلك هو آراؤه الطبيعية .

ولقد كان من المحتوم أن يجد الباحثون فى هذه الفلسفة المتشعبة مصادر اختلاف وجدل من شأنهما أن ينتجا مذاهب متباينة بل متعارضة ، وقد كان هـذا بالفعل . وفوق ذلك فقد لجأ بعض الأحرار من أشياع هـذا المذهب إلى تحوير أو تأويل بعض نظرياته ، ليلائموا بينها وبين تيار الفكر الجديد ، أو ليوفقوا بينها وبين آراء الناقدين والمعترضين . ومن أهم هذه التحويرات التى استرعت أنظار المفكرين إذ ذاك نقطتان أساسيتان وهما :

الأولى : معضلة الروابط بين الجوهر الإلهى المطلق اللامتناهى ، والجواهر الكونية المتناهية وعلى الأخص الامتداد ، وكيف أن موجوداً مطلقاً يمكن أن يوجد كوناً متناهياً ؟ نعم إن ديكارت لم يلحق الامتداد الذى هو جوهر الكون المتناهى بالإله صراحة ، ولكن ما دام يعتبره إحدى الحقائق ، فكيف تبين الحقيقة المتناهية عن الحقيقة العليا الكاملة غير المتناهية .

والثانية : مشكلة الصلات بين النفس والجسم ، وهما جوهران متباينان تبايناً أساسياً ، ولـكنهما مع ذلك فى تفاعل متبادل . ولقد كانت هذه النقطة موضع جدل بين التلاميذ رغم أن الأستاذ نفسه قد أعلن أنه لا مجال فيهـا للتفلسف كما أبنا ذلك فى موضعه .

قادت النقطة الأولى بعض التيارات الديكارتية إلى التنسك، ليستعينوا به على حل مشكلتها ، وانتهت النقطة الثانية بالبعض الآخر من التلاميذ إلى تضييق حدود المعرفة إلى حد الاقتصار على التدليل على سلاسل الظواهر الخارجيـة والتصريح بأن الروابط الداخلية غير قابلة للفهم . وسنرى التيار الأول عند مالبرانش ، كما سنرى آثار التيار الثانى عند غيره من أشياع هذا المذهب وخصومه .

ا — مالبرانش Malebranche

(١) حياته ومؤلفاته :

ولد « مالبرانش » فى پاريس سـنة ١٦٣٨ وكان والده سكرتيراً للملك لويس الثالث عشر ، وله عشرة أولاد آخرهم مالبرانش ، فاعتنى بتربيته وأفرغ جهده فى تثقيفه وتهذيبه .

وكان هذا الشاب ميالا إلى العـلم ، مفطوراً على حب الدرس والمطالعة بالرغم من انحراف صحته وضآلة قوته منذ نعومة أظفاره ، فدرس فى « السوربون » الدين والفلسفة على اختلاف مذاهبها ولا سيما فلسفة أرسطو ، وقد قذفت المصادفة السعيدة إليه بكتاب « بحث فى الإنسان » لديكارت فتأثر به تأثراً عميقاً ، بل هو الذى ألهمه كثيراً من نظرياته الفلسفية .

وقد كان مالبرانش يزعم أنه مثل ديكارت متقزز مما يراه من سخف النظريات وجمود الأساتذة وركود الحركة العقلية فى ذلك الحين واقتصار المتفلسفين على المحاكاة والتقليد ، وهو لهذا يقول : « إنه لمن المدهش أن تصبح الفلسفة ـ وهى التى يجب ألا يسود فيها إلا حكم العقل ـ خاضعة لسطان أرسطو ، مقلدة آراءه التى صيرها الأساتذة الجهلاء غير مفهومة . أما الشعائر الدينية فبدل أن كان يجب الرجوع فيها إلى الكتاب المقدس وحده أصبحت مزيجا من المناقشات الصبيانية والمجادلات الفارغة التى لا تجدى شيئا .

وبعد عشرة أعوام قضاها فى الدراسة الفلسفية المتبحرة بدأ حياة التأليف العلمى فكتب مؤلفه القيم « ألبحث عن الحقيقة » وهو مجلدان ، وقد نشر فى سنتى ١٦٧٤ و١٦٧٥ . وفى سنة ١٦٧٦ نشر «المحادثات المسيحية» . وفى سنة ١٦٨٤ نشر كتاب «تأملات مسيحية» . وفى سنة ١٦٨٥ نشر «رسالة فى الأخلاق» . وفى سنة ١٦٨٨ كتب بحثا جليلا فيما بعد الطبيعة . وقد أمضى مالبرانش سنين عدة فى محاربة «الچانسنيستيين» الذين أحنقتهم عليه مهاجمته إياهم حنقا دفع أحد مشاهيرهم إلى معاداته وهو : « أرنو » « Arnauld » الذى لجأ إلى «هو لاندة» وأقام فيها يشهر بفيلسوفنا ويكتب ضده كتابات عنيفة يبين فيها ما كان يسميه « ضعف مالبرانش وتناقضه » وفيما بين سنتى (١٦٧٢ و ١٦٩١) ارتبط مالبرانش بصداقة متينة مع «ليبنيز» وأخذا يتراسلان ويتبادلان الفكر والآراء زهاء تسعة عشر عاما .

غير أن حبه للراحة والهدوء كان لايتفق مطلقا مع تلك الخصومة الحادة التى اضطرمت نارها بينه وبين كبار المفكرين فى عصره أمثال : بوسويه ، وميران ، وعلى الخصوص أرنولد خصمه العنيف ، فلم يسعه إلا أن يغضى عن النضال والجدل القوى وأن يفرض عدم وجود تلك الحملات العاتية .

وأخيرا توفى مالبرانش فى سنة ١٧١٥ بعد أن أمضى شيخوخة هادئة سعيدة ، لأنه كان متفائلا طيب القلب إلى حد البساطة والسذاجة أحيانا .

(٢) فلسفته :

تمهيد :

كانت الغاية المثلى التى يرمى إليها مالبرانش فى منتجاته هى العمل على سد تلك الثغرة التى تركها ديكارت فى فلسفته بتجنبه الاستعانة بالعناصر الدينية فى تكوين مذهبه ، وتلك فكرة عامة كان أفذاذ المفكرين من رجال الدين مؤمنين بها إلى حد أن أعلنوا أكثر من مرة أن فلسفة ديكارت لو دنت من العقيدة واستلهمتها بعض أفكارها لبلغت مرتبة الكمال .

ولهذا قضى مالبرانش شطراً من حياته فى محاولة التوفيق بين الأفلاطونية الأجوستانية وبين الفلسفة الديكارتية . ولقد راقته — أثناء هذه الدراسة والموازنة — نظرية المثل أو الجواهر الأبدية ، بل قد افتتن بها إلى حد أن خيل إليه أن القديس أوجوستان Saint-Augustin كان أنقى فهماً وأدق نظراً من ديكارت ، وهو فى هذا يقول : إن هذا الفيلسوف لم يفحص طبيعة الفكر فى عمق ، وإن القديس أوجوستان قد فهم الطبيعة الحقة للعقل خيراً منه ، أما هو فقد كان إدراكه لطبيعة الجسم أكثر دقة .

ومن ثم أراد مالبرانش أن يجمع هاتين الوجهتين بل قد انتهى به الأمر إلى أن اقتنع بأن ميتافيزيكية القديس أوجوستان السامية لم تصنع إلا لفلسفة ديكارت الطبيعية وأن طبيعة ديكارت لم تنشأ إلا للماوراء الطبيعة الأوجوستانية .

نظرية الكشف بالإله La vision en Dieu :

يصدر مالبرانش فى مذهبه ـ كما فعل ديكارت ـ عن ملاحظة نفسية ، أو عن ظاهرة من ظواهر العقل ، وهى التفكير ، ولـكنه لايلبث أن يهجر العالم الأرضى ويطير على أجنحة « المثل » إلى سماء ما بعد الطبيعة فلا يؤسس نظره على مبدأ العقل الفردى ، وإنما يؤسسه على مبدأ المعقول . وسر هذا ـ فيما يرى ـ هو أن العقول البشرية خاصة ومحدودة ، بينما أن تفكيراتنا تنم عن عمومية المعقول وثباته ، ولذلك كانت الأحداث الحسية شخصية والمعقولات عامة ، فالألم الذى أحس به ليس له أدنى وجود عند غيرى ، ولـكن الحقائق التى أراها فى جلاء ليست حقائق بالنسبة إلى فحسب ، وليست خاصة بذاتى كما كان الألم . وإذاً ، فهناك عقل عام يضىء دخائلنا جميعها ، وإلا فمن أين تأتى إلينا عمومية التفكير ؟ أما من تلقاء أنفسنا فذلك محال ما دمنا لسنا إلا كائنات فردية . على أن كنه النفس ـ وهو فى ذاته مجهول لدينا ، بل غير قابل للمعقولية ـ لايمكن أن يكون نورنا المرشد ، ونحن لا نعرف عنـه شيئاً إلا بوساطة ذلك الضوء الذى نبحث عن منشئه .

ألحق أن هذه العلة العليا الـكاشفة للـكل هى الإله ، وأن عقولنا ليس لديها أى نور ولا أية قوة فـكرية إلا ما تتلقاه مباشرة من لدن هذا الموجود اللامتناهى . ولما كان من غير الممكن أن يتمثل الخاص والمتناهى والحسى ذلك الـكنه العام، فقد لزم ألا نتمثله إلا فى ذاته . وعلى هذا يكون الإله الحاضر فى دخائلنا هو المشتمل فى ذاته ـ كما قرر ذلك بحق أفلاطون والقديس أوجوستان ـ على جميع مثل الـكائنات ونماذجها . وإذاً ، فالإله « هو العقل الذى يرشدنى بوساطة الفكر العقلية ، النقية التى يبعثها ، فى وفرة ، إلى عقلى كما يبعثها إلى عقول جميع بنى الإنسان » . وبهذا يكون العقل البشرى ،

من حيث طبيعته مرتبطاً بالإله أكثر من ارتباطه بالبدن، ولا يكون البعد الرتبي غير المتناهي بين الموجود الأعلى والعقل الإنسانى مانعاً من أن يكون الإنسان متصلا به اتصالا مباشرا ووثيقا .

يتحقق اتصال النور الإلهى بالعقول المخلوقة دائماً بوساطة فكرة ، وهى فكرة اللامتناهى الأولية التى تحتوى الامتداد العقلى[1] . وهذه الفكرة التى تحتوى كل الحقائق توجد لدينا ولو لم نفكر فيها ، بل قبل أن تتحقق فينا القدرة على التفكير ، ولهذا ينبغى القول مع ديكارت بأن النفس تفكر دائما ، وليس هذا فحسب ، بل إن فكرة الإله اللامتناهى تشع بطريقة مباشرة فى الفكر البشرى الذى هو جوهر الإنسان ذاته، وتبعاً لهذا لا تكون جميع أفكارنا الخاصة إلا صوراً أو محاكاة لهذه الفكرة الأساسية الممتازة . وأكثر من هذا أن مالبرانش يصرح بأنك « لم تكن لتستطيع التفكير ألبتة فى هذه الصور المجردة من الأجناس والأنواع لو أن فكرة اللامتناهى غير القابلة لمفارقة عقلك لم تكن قد ارتبطت ارتباطا طبيعياً بالفكر الخاصة التى تدركها» ومن هذا ينتج « أن فكر الأشياء سابقة على إدراكنا إياها . » أما الانفعالات التى تحدثها الكائنات الظاهرية فى حواسنا كالألوان والطعوم مثلا فلا ترتفع إلى مستوى الفكْر ، وإنما هى تظل بالنسبة إلينا فى دائرة الإحساس .

وقصارى القول إننا - فى إطار الفكْر - نرى كل شىء فى الإله، ولكن بطريقتين مختلفتين ، أولاهما مباشرة ، وبها نرى الحقائق الضرورية والروابط الرياضية والقوانين الخلقية . وثانيتهما بواسطة ، وبها ندرك الكائنات الجسمانية ، وهذه الواسطة هى

---

(١) يقرر مالبرانش أن الامتداد العقلى - وهو الجوهر الحقيقى لكل الكائنات المادية دون أن يكون هو نفسه ماديا - موجود فى مفهوم الذات الإلهية ما دام أن الامتداد حقيقة ، وأن جميع الحقائق توجد فى مفهوم اللامتناهى .

فكرة اللامتناهى . غير أنه لما كانت الوحدة الإلهية المطلقة تقتضى ألا يوجد تمايز بين الفكرة الإلهية والحقيقة الإلهية ، فقد لزم أن يكون كشف الفكرة الإلهية هو كشف الإله ذاته . وقد أحس مالبرانش فى هذا الموضع من فلسفته بحروجة موقفه وخشى أن ينزلق إلى مبدأ وحدة الوجود ، فجعل يدافع عن نفسه ويبذل مجهوداً عظيما للتبرؤ من هذا المبدأ بمحاولة إبراز الفرق بين العقل الإلهى والعقل البشرى ، ولكنه لم يكن فى حاجة إلى هذا المجهود، فحسبه تصريحه بأن الإنسان تنكشف له فكرة اللامتناهى ، وأن هذه الفكرة هى فى الإله ، وأن الوحدة والبساطة تقتضيان أن تكون هى الإله ذاته أو قوله : « ... وهكذا إذا اتبعنا شعورنا نقرر أننا ـ حين نرى الحقائق الخالدة ـ نرى الله ذاته ، ولكن ليس معنى هذا أن تلك الحقائق هى الله ، وإنما الفكر التى تتعلق بها تلك الحقائق هى فى الإله ... وكذلك نحسب أننا نعثر فى الإله على الكائنات الحائلة والقابلة للفساد ، وذلك لأن هذا لا يستلزم وجود النقص فى الإله ما دام أن حسبنا أن يرينا الله فى مفهوم ذاته ما له ارتباط بتلك الكائنات »[1] .

هذا هو مجمل نظرية الكشف بالإله التى تصرح بأن الإنسان لا يعرف ـ بطريقة مباشرة ـ الكائنات المخلوقة ولا النواميس التى تدبرها ، وإنما هو يعرف فقط فكرة هذه الكائنات أو تلك النواميس التى هى فى مفهوم ذات الله والتى هى نتيجة منطقية لتقاليد بعيدة المدى بدأها أفلاطون ثم استأنفها القديسان : أوجوستان ، وبوناڤانتور وظلت تتابع سيرها حتى جاء مالبرانش فأراد أن يحدد فى دقة طريقة هذه الإضاءة التى تشع على العقول البشرية من لدن الحقيقة الإلهية ، وبالإجمال أراد أن يجدد فألقى بنفسه ـ بسبب محاولة هذا التجديد ـ فى مآزق مليئة بالمصاعب والعقبات .

---

(1) Malebranche, Recherche de la vérité, livre III, 2ème partie, chap. VI.

مذهب الفرصية L'occasionnalisme :

أما كيف يمكن أن تتنزل الفِكَر ـ فيما يرى فيلسوفنا ـ من لدن العقل الإلهى إلى صفوف الحقائق الواقعيــة الحسية ، فذلك مايدعوه بسر الخلق ويجابهه على النحو التالى :

يقرر بديا أن كيفية الخلق هى بالنسبة إلينا مستحيلة الاكتناه ، لأن الإله إذا كان يبيح لنا معرفة بعض الفِكَر عنه، فإنه لا يسمح لنا بالمساهمة فى معرفة كيفية فعله ، وهى لهذا كانت مجهولة لدينا ، وستظل كذلك أبدا ، وكل مانستطيع تقريره فى هذا الشأن هو أنه علم بالمادة وخلقها ، وأنه يؤثر فيها ، وحسبنا هذا، أى أن معرفة شؤون السلسلة الداخلية للكائنات متعذرة علينا ، ومن ثم سنكتفى بمحاولة شرح سلسلة الأحداث الخارجية التى تبدو لنا . وفى هــذه النقطة لايختلف مالبرانش عن ديكارت ، إذ يرى مثله أن مايجرى فى العــالم المادى لايتم إلا بطريقة آلية ، وهو يوافقه أيضاً فى القول بوجود ثلاثة جواهر ، أولها الجوهر الإلهى ، وهو غير مادى وغــير متناه . وثانيها جوهر النفوس الإنسانية ، وهو غير مادى متناه . وثالثها جوهر الأجسام ، وهو مادى متناه فى الزمان ، غــير متناه فى الكم ، ولــكن فيلسوفنا يبتعد هنا قليلا عن ديكارت إذ يرى أن هذا الجوهر الأخير أو الامتداد منبثق من الامتداد العقلى المُتضمَّن ـ كجميع الــكمالات ـ فى مفهوم الفكرة الإلهية. وعنده أن خطأ ديكارت أو قصوره فى هذه النقطة يتركز فى أنه لم يوفق إلى شرح كيفية تأثير بعض هــذه الجواهر فى بعضها الآخر، ويعلن أنه : « ليس من الضرورى وجود ارتباط بين الجوهرين اللذين يتألف منهما الإنسان ... وليس هناك رابط عليَّــة أو معلولية بين النفس والجسم[1] »

(1) Entretiens sur la métaphysique et la religion, livre IV parag. 11.

وهو يقول أيضاً : كيف يعقل أن الجسم الذى ليس إلا امتداداً يمكن أن يؤثر فى النفس وكيف يعقل أن إرادتى وحدها تكفى فى أن تجعلنى أرفع ذراعى مادام أنه ينبغى لهذا معرفة ماكينة « الأرواح الحيوانية » فى جميع الأعصاب والعضلات ، على حين أن أجهل الناس بعلم البنيات البشرية قادر على تحقيق هذه الحركة بدون أية عقبة(١) .

ولو أن ديكارت كان قد أحسن التأمل — فى نظر مالبرانش — لأدرك أن الله وحده هو علة جميع الحركات ، ففى الواقع أن المرء لو نظر فى تعمق إلى الفكرة التى لدينا عن العلة الأولى أو عن قوة التأثير ، فلا يمكن أن يرتاب فى أن هذه الفكرة تشف عن الإله ذاته(٢) .

ثم يتابع مالبرانش بحثه فيقرر أنه من المستحيل أن يكون لأحد الجواهر المتناهية أدنى تأثير فى غيره ، فلا يؤثر الجسم فى الجسم ، ولا الجسم فى النفس ، ولا النفس فى الجسم ، وإنما الإله وحده هو الذى يملك القدرة الحقيقية على الفعل ، وهو وحده المؤثر الفعال .

وبعد هذا يشرع فى شرح هذه الحركة بين المتناهيات وكيفية وجودها ، فيعلن أنه حين يصدم جسم جسماً فيحركه فى الظاهر لا يكون الصادم هو محرك المصدوم ، وإنما المحرك فى الحقيقة هو الله ، وليس اصطدامهما سوى « فرصة » يحقق بها منشىء جميع الحركات إرادته بإعطائه الجسم المصدوم جزءاً من حركة الجسم الصادم ، ومعنى هذا أن القوة المحركة للأجسام هى إرادة من يحفظ الأجسام وليس لغير هذه الإرادة أى شأن فى التأثير .

---

(1) Méditations chrétiennes, l. VI parag. 9-11.

(2) Recherche de la vérité, livre VI, 2ème partie chap. III.

غير أن مالبرانش ـ لكى يوفق بين مذهبه وآراء نظام الأحداث الطبيعية ـ أعلن أن الإله قد أنشأ نواميس عامة ، وتبعاً لهذه النواميس جعل يحرك الأجسام عند اصطداماتها ، وبهذا تكون نواميس « الآلية » الديكارتية هى عين النواميس التى فرضها الله وأخضع الأحداث لأنظمتها .

وعلى أثر هذا التصريح جعل فيلسوفنا يشرح فى نظريته هذه كيف أن حركة كذا فى الجسم يمكن أن تنتج عند فرصة إرادة كذا فى النفس ، أو أن إدراك كذا يمكن أن يحدث فى النفس عند فرصة حركة كذا فى الجسم . وبيان هذا هو أن خضوع الأحداث والظواهر للنواميس الإلهية العامة يقتضى ألا تستطيع النفس البشرية الإدراك إلا حين تحدث فى المخ حركة معينة ، وهى تدرك ذات الشىء على نفس النحو كلما حدثت عين الحركة ، وبنفس الطريقة يقحم الله ـ لكى يجعل للنفس شيئا من التأثير الفرصى ـ نواميسه ليلائم بها بين إرادته وإرادات البشر ورغباتهم حتى يتحقق لهم قدر من الأفعال المحدودة ، لأنهم بدونه عاجزون تماما . وخضوعا لهذه النواميس الإلهية تضطرب «الأرواح الحيوانية» عندما نريد ونصمم . وبهذا تتحقق الحركات الضرورية لإبراز الأحداث إلى حيز الوجود ، وفى هذا يقول مالبرانش : « إن الله قد أراد أن يكون لدىّ أحاسيس معينة وانفعالات محددة عندما يكون فى مخى آثار معينة واهتزازات عقلية معينة كذلك . وعلى الإجمال هو قد أراد ويريد على الدوام أن تكون طرائق النفس والبدن فى العمل متبادلةً ، وهذا هو مأتى اتحاد وتعلق القسمين اللذين نحن مكونون منهما »[1] .

والخلاصة من هذا كله هى أن جميع العلل الطبيعية فرصية ، وأن الله وحده هو

---

(1) Entretiens sur la métaphysique, livre VII, parag. 13.

الفعال ، وأنه كما يقول الدين لايوجد إلا إله واحد تقرر الفلسفة أن ليس هناك سوى علة واحدة .

آراؤه الأخلاقية :

يتوج مالبرانش مذهبه الفلسفى بآراء أخلاقية تلتئم تماما مع نظرياته الميتافيزيكية . ومجمل جوانبها الأساسية أن أمانينا السائرة على هدى العقل تنعطف دائماً نحو الله ، إذ أن السعادة الحقة ثاوية فى الاتحاد به ، ولكننا نكتفى غالباً بخير متناه محدود نعتبر خطأ أنه الخير الأعلى كما نعتبر خطأ أيضاً أن الكائنات المتناهية علل حقيقية للتأثير ومنشأ هذه الأضاليل هو أننا نتبع فى أحكامنا العقول الشخصية لا العقل العام . ولا جرم أن من أُشرب حب النظام يدرك الدرجات الحقيقية لقيم الأشياء وكمالاتها كما يدرك علائقها الجسمية والرياضية . وعلى ضوء هذه الدرجات يرتب اعتباراته لتلك الأشياء ، وبالتالى يحدد نوع الحب الذى يقتضيه اعتباره إياها ، فإذا اتبعنا هذا النهج النظامى أمكننا أن نعين الفضائل المختلفة والواجبات المتباينة، وأن نحدد السلوك الفردى وعلائقه بالله وبالأسرة وبالجماعة وبالدولة .

ب — سپينوزا «Spinoza»

(١) حياته ومؤلفاته :

ولد باروخ سپينوزا فى أمستردام فى سنة ١٦٣٢ من أسرة يهودية إسپانية انتقلت من إسپانيا إلى البرتغال ثم إلى هولاندا فراراً من الاضطهاد ، وكانت أسرة متوسطة الثراء ، ولكنها محترمة ، ولما شب سپينوزا تلقى العلم فى مدرسة يهودية حيث درس التلمود ثم تابع دراسته على طريقة الربانيين مع تعلمه اللغة اللاتينية فى الخارج . ولما كان شديد الشغف بالعلم ، فقد درس الرياضة والفلك والطبيعة والكيمياء والميكانيكا وغيرها من العلوم . وفى أثناء هذا الظمأ إلى المعرفة التقى بفلسفة ديكارت فعنى بها عناية قوية وتشرَّبها إلى حد أن كان أثرها عليه شديد البروز .

قادته هذه الدراسات الجديدة وما نجم عنها من تأملات إلى التخلص شيئاً فشيئاً من العقيدة اليهودية . وعند ذلك بدأت الجماعة الإسرائيلية تضطهده ، وأخيراً أصدرت عليه حكمها بالتجريد الكامل من الحقوق الدينية ، وكان ذلك فى سنة ١٦٥٦ . وعلى أثر ذلك تخلى عن ميراثه فى والده وتعلم صناعة المناظير وجعل يعيش منها ، فوجدت صنعته رواجاً عظيماً كفاه شر الحاجة ، وكان قنوعا سامى النفس أبياً إلى حد أن رفض كل المساعدات المخلصة التى عرضها عليه ذوو الجاه والسلطان من أصدقائه . ومنذ سنة ١٦٦١ انسحب إلى الأرياف ليوالى تأملاته فى هدوء ، وهناك ذاعت شهرته ، وكثرت رسائل الخاصة إليه ، وتضاعف زواره من صفوة ذوى المناصب العليا مثل « چان دى ويت » رئيس الدولة الهولاندية ، وليبنيز ، ولقد حاول الأمير دى كونديه ، أحد أعضاء الأسرة المالكة فى فرنسا إذ ذاك مقابلته ولكنه لم يوفق . ولقد عرض

عليه كرسي الفلسفة فى جامعة هيديلبيرج فى ألمانيا ، ولكن حياته كانت قصيرة ، إذ كان نحيفاً ، هزيل التكوين فأصيب بالسل ، وقد زادت المشاغل البدنية والشواغل العقلية المتواصلة من خطورة هذا المرض فتوفى فى سنة ١٦٧٧ وكانت سنه أربعاً وأربعين سنة .

كان سبينوزا يشبه الحكماء المتقدمين فى ترفعه عن أعراض الحياة ، فتخلى عن الثروة والجاه والسلطان ليتجنب الاستعباد الذى تفرضه على العقل فتخرج به عن دائرة الفكر المجرد، وتجعله يعيش غريباً عن موطنه الحقيقى وهو موطن التأمل والنظر ، ولكنه لم يكن لهذا من المتنسكين الذين يفضلون آلام الجسم ويؤثرون الحرمان وشظف العيش أو يقولون بالتضحية التى لاتدعو إليها الضرورة الملحّة ، كلا وإنما كان يأخذ بحظه من الحياة الباسمة السعيدة مادامت فى حدود الكرامة والسمو ، وهو فى هذا يقول :

« أنا أجتهد فى أن أمضى حياتى فى الهدوء والسرور والمرح ، لا بين الأحزان ، ولا فى وسط الأنات والآهات » .

كان وديعاً لين الجانب ، مسالماً ، ولكنه كان متبصراً محتاطاً فى معاشرته فيتجنب كل اختلاط مع الذين يحس أنهم يباينون طبيعته بقدر ما كان يمتزج - إلى حد بعيد - بالذين تقترب أفكارهم من أفكاره ، وكان يدرك معنى الصداقة التى طالما حلم بها الحكماء القدماء وأطروها فى كتبهم ، وهى الصداقة المؤسسة على الحكمة وحدها ، ولم يكن هذا إلا أثراً من آثار أشعة فلسفته النظرية على مسلكه العملى ، لأن الحكمة عنده لم تكن مجرد شهوة اطلاع وإنما كانت مبعث قانون السير فى الحياة العملية.

أما مؤلفاته فأهمها مايلى :

(١) مبادىء فلسفة ديكارت، وقد ظهر فى سنة ١٦٦٣. (٢) رسالة الإله ، ويبدو أنه تأثر فيها بـ « جيوردانو برونو » وإن لم يكن قد ذكر اسمه ولم يعثر على هذه الرسالة

إلا فى سنة ١٨٦٢ . (٣) الرسالة الإلهية السياسية فى سنة ١٦٧٠ ، وفيها يخلع على النصوص المقدسة تأويلا عقلياً وتاريخياً محضاً . (٤) الأخلاق ، وهو أهم كتبه وأعظمها قيمة ولم ينشر إلا بعد موته ، وهو يتألف من خمسة أجزاء ، وقد أنشأه على الطريقة الرياضية كأنه رسالة فى الهندسة تعالج سلسلة من الحقائق البديهية والمصادرات والحدود والقضايا والبراهين ، وهو يعرض فيه فلسفته وادعاءه أنه لا يزعم لمذهبه الأحقية إلا لسيره حسب هذا التسلسل المتين الموجود فيه من التعقلات غير الشخصية ، وتلك الدعوى تصير هذا الكتاب الذى يعالج الحياتين : الأخلاقية والدينية فريداً فى بابه .

(٢) فلسفته :

يصدر « اسپينوزا » فى فلسفته عن مبدأ خلقى بحت ، وهو لا يعتمد فى هذا المبدأ على شىء خارجى ، وإنما ظروف حياته الخاصة ونمو تفكيره الناشىء من إدمان التأمل وإطالة البحث وسعة الاطلاع هما اللذان فرضاه عليه ، بل هما اللذان لونا له المشكلات الفلسفية وحلولها بلونهما . ومجمل ذلك المبدأ أنه أراد ألا يستخلص قانون سلوكه الثابت وغايته المحددة إلا من نتائج تفكيره الخاص ، وهو يجزم بأنه متى اقتادت الإرادة السلوك فى الطريق المستقيم ، عصم العقل من الزلل فى الفكر . والسبب الذى حداه إلى هذا هو عين السبب الذى حمل « ديكارت » على نبذ كل ما كان ذائعاً قبل عصره وفى عصره ، وهو الارتياب ، فأعلن أن الشكوك والأخطاء قد ألجأته إلى البحث عن سبيل جديدة توصله إلى اليقين عن طريق منطق كامل . والمرحلة الأولى من هذه السبيل هى قطع العلائق بين عقله وبين كل ما يتقدم إليه لا لغرض آخر غير شغله ونقله من خيبة أمل إلى خيبة أمل . والمرحلة الثانية هى الاتصال بمنبع كل حقيقة ويقين ، أو بالغير القابل للخطأ ، وهو يسائل نفسه فى

هذا فيقول : ماالذى يتصل به الإنسان فيكون سعيداً السعادة كلها ، ومستيقناً من الحقيقة الاستيقان كله ؟ ثم لايلبث أن يجيب بما يلى : « الحب الذى يرتبط بكائن أزلى هو وحده هذه الضالة المنشودة ، إذ هو الذى يفعم النفس بسرور لايمازجه أى شيء آخر ويخلصها تماماً من كل حزن . إن حب الإله هو الحقيقة كاملة والسلام تاما ، وكل من يحب الإله بقلب نقى من كل شيء إلا هذا الحب لايمكن أن يضل ولا أن ينخدع وإن من نعم الدين أن فرض حب الإله على هذا العدد العظيم من بنى الإنسان الذي يستطيع الإيمان والتقوى دون أن يكون لديه القدرة على المعرفة العقلية . غير أن هذا الحب إذا كان مصدره العقيدة وحدها ، وبالتالى كان مبعثه قوة خارجية تأمر النفس وتفرض عليها تعاليمها دون أن تنيرها إنارة تامة كان ناقصاً وغير كاف للقيادة الحقة إلى النجاة من ظلمات الجهل ، وهنا تكون المعرفة العقلية التى هى بمثابة وحى داخلى ينقذ النفس بعد أن عجز الخارجى عن إنقاذها ، هى وحدها المخلص من الأخطاء والضلالات والمحقق لما كان الحب سيحققه باتحاده بموضوعه الأسمى فى عالم اليقين الكامل والنور التام ، وما ذلك إلا لأن هذه المعرفة العقلية تدلل على مايحققه الحب ولا يستطيع التدليل عليه ، وهو أننا نتعلق بهذا الموجود اللامتناهى إلى حد يثبت أننا وجدنا به ضرورة ، وأنه ليس لنا وجود آخر إلا فيه ومنه (١) .

وإذاً ، فمذهب « سپينوزا » هذا هو مُنْتَهِيه إلى وحدة الوجود بصورة تبين ثمله بالألوهية إلى حديثم عن أنه يعتقد أن الإله هو وحده الموجود رغم مارماه به بعض معاصريه من تهمة الإلحاد .

---

(1) Spinoza, début du Traité de la Réforme de l'entendement.

مابعد الطبيعة عنده « La métaphysique »

تأثر « سبينوزا » بالمبادىء الأولى من منهج ديكارت تأثراً عميقاً ، فأعلن ـ مثله ـ أن الحقيقة الأساسية هى مابلغ يقينها فى العقل حد البداهة ثم جاهد نفسه فى أن يثبت على طريقة المهندسين مايلى :

إن الإله هو الجوهر الأوحد ، وإنه وحده علة جميع الموجودات لنفس السبب الذى به لم يكن معلولا لغيره ، وإن جميع الكائنات المعلولة له هى بالضرورة مفهومة فى كينونته .

فكرة الجوهر إذاً ، هى الفكرة الأساسية فى فلسفة سبينوزا ، وقد نشأ ذلك عنده من أنها هى أولى موضوعات العقل حين يبحث عن الحقائق الأساسية فى الكائنات ، وقد استدعى ذلك بالمقابلة التفكير فى أن الإله هو الموجود الثابت فى كل موجود ، بل هو علة وجوده ، وبالتالى هو العلة الأزلية لجميع الكائنات . وهو يعرف الجوهر بما يلى :

« هو مايوجد فى ذاته وبذاته ، وما يعرف بذاته (١) » .

وكما يعرف الجوهر هو يعرف الإله بما يأتى :

« إنه هو الموجود اللامتناهى أى الجوهر المشتمل على صفات لاتتناهى ، كل واحدة منها تنم عن جوهر أزلى وغير متناه (٢) » .

ومن هذين التعريفين ينتج أن الإله هو الجوهر الأوحد الذى بدونه لايوجد أى جوهر ، بل ولا يدرك . ومعنى هذا أن الإله يشتمل فى ذاته على كل مايوجد ، وأنه هو العلة غير المفارقة لكل شىء ، وهذا هو أكبر الفروق بين الإلهية البسيطة التى حسبها

---

(1) Spinoza, Ethique, livre I, déf 3.

(2) Spinoza, ibidem, déf. 6.

أن تقرر أن كل شيء مخلوق للإله ، وبين وحدة الوجود التي تقرر أن كل مايوجد هو فى الإله .

رأينا أن ديكارت قد قرر أن جوهر النفس هو الفكر ، وجوهر المادة هو الامتداد الحسى ، أى أن هناك جوهرين متعارضين ، وقرر من ناحية أخرى أن فى الإله كمالات هى التى تسود كل أنواع الموجودات الأساسية فى الطبيعة . أما سپينوزا فإنه يخالفه فى هذه النقطة فيقرر أنه لايوجد إلا جوهر واحد وهو الجوهر الإلهى المنتشر فى صفات لاتتناهى ، ولكننا لانعرف منها إلا صفتين وهما : الفكر والامتداد . وهاتان الصفتان ليستا جوهرين مختلفين ، وإنما هما فقط مظهران من الصفات الإلهية ، غير أنه لاينبغى أن يفهم الفكر هنا على مايصوره لنا الخيال مقيسا على الذهن والإرادة البشريين ، وإنما هو صفة أسمى من أن تقاس على ماهو أدنى منها أو تنتزع منه ، وكذلك الامتداد هنا ليس هو الامتداد المنقسم أو القابل للانقسام الذى يتمثله خيالنا والذى أجزاؤه الأجسام ، وإنما هو الامتداد الإلهى الذى لاجسم له ولا قسم ولا قسيم .

أما العالم عنده فهو منبثق من الإله ، لأنه يرفض نظرية الخلق من اللاشيء ويجدها غير مطابقة للعقل ، وهو يشرح رأيه هذا على النحو التالى :

إن صفات الإله غير المتناهية لابد أن تنتج بالضرورة النتائج التى تعبر عنها وتمثلها — كما يمثل كل معلول علته — مع احتفاظها بخصائصها كنتائج . فمثال ذلك أن الإله كعقل ينشىء الفكر غير المتناهى الذى منه تنبثق الفكر الفردية ، وأنه كامتداد ينشىء الحركة والسكون اللذين تنبثق منهما الأجسام [1] . ومن هذا يرى أن النتائج لاتوجد إلا بالصفات وفيها ، وذلك ارتباط غير متناه بين نتائج متناهية .

---

(1) Spinoza, ibidem livre II para. 2.

لا ريب أن هذا الرأى يذكرنا بوحدة الوجود الاسكندرية ؛ ولـكن الانبثاق هنا ليس فيضاً تنسكياً كما هو هناك ، وإنما هو ادعاء المقدرة على شرح الاتصال بين صفات الإله ونتائجها كأنه اتصال شكل هندسى بالخصائص التى تنشأ عنه بالضرورة .

الجبرية الـكونية «Le déterminisme» :

بديا أن الإله حر أكمل الحرية ، ولـكن ذلك ليس لأنه يختار أو يتفاوض مع نفسه فيما يختار ، وإنمـا لأن جميع أفعاله هى كوجوده من ذاته ، وهذا الـكون الذى هو مظهر الحياة الإلهية هو خاضع لنواميس تلك الحياة ، وبالتالى هو محدد تحديداً قاسياً ، لأن النواميس الإلهية ليست فوضوية ولا ضعيفة التنظيم ، وفوق ذلك فإن قانون العقل يرى الضرورة ماثلة فى كل شىء ، وبعبارة أوضح : يرى أن كل ما يقع كان ضرورى الوقوع وكان من المستحيل أن يتخلف ، وأن الجهل هو وحده الذى يحملنا على الظن بأن ما يكون كان يمكن ألا يكون .

تتتابع هذه الضرورة الـكونية العامة فى سلسلتين من الظواهر المتباينة ، الأولى سلسلة الظواهر النفسية المنبثقة من الفكر ، وهى المعقولات ، والثانية سلسلة الظواهر المادية المنبجسة من الامتداد ، وهى المحسات ، وبين هاتين السلسلتين يوجد اتصال دقيق مضبوط ما دام أن أصليهما ـ وهما : الفكر والامتداد ـ ليسا إلا مظهرين للذات الإلهية(١) .

من هـذا يتبين أن سبينوزا يقدم إلينا إلهاً بعيداً عن كل موازنة تَمُتُّ إلى النوع الإنسانى بأقل صلة ، وأجنبياً عن جميع أحاسيس البشرية ومشاعرها وهو المصدر

---

(1) Spinoza, Ethique, livre I. para. 26-33.

الأوحد الذى عنه ينبثق كل شىء بطريقة منطقية لا تخلف فيها ولا استثناء ، وهو فوق ذلك المنقذ الأوحد للنفوس والمنبع لجميع سعاداتها .

الجبرية الفردية :

تنبثق طبيعة الإنسان ـ كغيرها من أجزاء الكون العام ـ عن صفتى الفكر والامتداد ، وهى تعتبر الحلقة الأولى من سلسلة الكائنات الطبيعية التى صدرت عنهما وهى مؤلفة من النفس التى هى نتيجة لصفة الفكر وممثلة لحيثيتها ، ومن الجسم الذى هو نتيجة لصفة الامتداد وممثل لحيثيتها . وليس الإنسان عند سپينوزا هو الحلقة الوحيدة المستثناة المميزة بالعقل من السلسلة الطبيعية كما هى عند ديكارت ، وإنما هو أعلى هذه الحلقات فحسب .

وعنده أنه لايوجد بين النفس والجسم تأثير متبادل ، إذ أن طبيعتيهما تلفظان إمكان هذا التأثير ، فالنفس تنمو فى فكرها دون مساعدة الجسم ، وهى تعبر عما يجرى فيه ، وكذلك هو ينمو فى امتداده دون مساعدتها ، وهو الوساطة بينها وبين العالم الخارجى ، ولكن يوجد بينهما التجاوب الضرورى الذى يوجد بين نتائج كل صفتين من صفات الذات الأوحد أو كل مظهرين من مظاهره .

ولما لم تكن حياة الإنسان إلا كلحظة من الحياة الإلهية ، فمن الخارج عن حد العقل التحدث عن حرية الفرد ، لأنه ليس له حياة مستقلة يمكن أن تضمن له الحرية وإنما هو لا يخرج عن كونه آلة مفكرة ولا تستطيع نفسه أن تدعى أن لها سلطاناً حاكما بأمره على حركات الجسم وسكناته ، ولا تجرؤ على أن تعزو إلى نفسها سلطة

تنظيم تصمياته ومصيره بإرادة حرة[1] . وإذاً ، فالخلاصة الضرورية لمذهب سبينوزا هى القول بانعداء حرية الفرد الكاملة .

ومع ذلك فهو لا يجحد أن لدى الإنسان نوعاً من الحرية المقيدة تمكنه من السير تبعاً لقانون العقل ، وهو لا يفعل كل شيء بلا حد ، وإنما يفعل بعض الأشياء ، وله دائرة اختصاص معينة كافية لتحقيق الوصف بالفضيلة والرذيلة ، وتركيز المسئولية والجزاء . ولهذا كانت الأخلاق عنده تنحصر فى تحقق المسئولية الناشئة من الحرية المقيدة الخاضعة للعقل الذى هو القابض فينا على زمام كل شيء . وإجمال الفضيلة عنده هو التحرر من ربقة الهوى والفرار منه إلى حرية العقل . ويمكن أن يلخص مذهبه الأخلاقى فى هذه الكلمة وحدها وهى : « الفهم » ولكن الفهم الحقيقى ، وهذا يذكرنا بمذهب « سقراط » المجمل فى هذه العبارة : « العلم والفضيلة كالثلج والماء ، حقيقتهما واحدة وصورتاهما مختلفتان » .

كما أن إلحاحه على الخضوع لأمر العقل وادعاءه أنه هو الوسيلة الوحيدة لتحقيق السعادة يذكراننا بأخلاق الرواقيين .

(1) Spinoza, ibidem, prop. 24, part 1; prop.48. part 2.

ج — ليبنيز «Leibniz»

(١) حياته :

ولد « جوتفريد ويلهلم ليبنيز » فى « ليبزيج » فى سنة ١٦٤٦ وكان والده من رجال القانون ، وكان أستاذا للأخلاق فى جامعة ليبزيج ، وتوفى ولم يكن فيلسوفنا قد تجاوز السادسة من عمره ، فألقت الأقدار بزمام تربيته بين يديه ، وهو لما يزل طفلا ولكن حسن الحظ قد قاد هذه الطفولة المهجورة إلى العكوف على مكتبة الوالد العالم فأخذت تلتهم مافيها بشغف ونهم ، فانتهل من بين معارفها الواسعة المترامية الأطراف ماحمل معاصريه على أن يقولوا عنه فيما بعد : إنه يستطيع بمفرده أن يمثل مجمعاً علمياً ، ولقد قال لنا هو نفسه إنه فى مبدأ مطالعته وقع دون قصد على منتجات الأقدمين ، فكانت تلك مصادفة سعيدة ، لأنها طبعت عقله بطابع الذوق والمقياس المضبوط وجعلته — وهو فى الخامسة عشرة من عمره — يسائل نفسه عما إذا كان يجب أن يشايع أرسطو أو ديموكريت ؟ وهو يحدثنا كذلك أنه فهم وحده بدون مُوَقِّف كل مذاهب المدرسيين على مافيها من ظلام وتعقيد ، وتغلغل إلى أعماق الخلاف القائم بين الفكرة الميكانيكية والفكرة الإلهية التى تُخْضِع كل شىء للعلة الغائية أو للعناية العليا .

وبعد أن أروى غلته من هذا الاطلاع الواسع غادر مسقط رأسه إلى مدينة « الدورف » حيث درس الحقوق ونال فيها شهادة الدكتوراه سنة ١٦٦٦ وكانت سنه عشرين عاما ثم ذهب بعد ذلك إلى مدينة « ميانس » حيث اتخذه مستشار أحد الأمراء سكرتيراً له ، وهنا تابع ثقافاته ودراساته وبحوثه ونشر بضع رسائل صغيرة . ولما درس « كليبير » و « جاليليو » وعلى الأخص « ديكارت » أحس كأنه انتقل

إلى عالم جـديد ، وكان يؤمن بسلسلتهم الميكانيكية إلا أنه لم يكن يرى أن القول بها يستلزم وجودها .

أخذ بعد ذلك يقوم بأسفار إلى مختلف البلاد ، فنى سنة ١٦٧٢ كان فى لندن ، وفى سنة ١٦٧٦ كان فى باريس ، ولـكن يبدو أنه كان قد ذهب إليها لغرض سياسى مجمله أن ألمانيا قد علمت أن لويس الرابع عشر ملك فرنسا ينتوى غزوها واحتلالها فأوفدت إليه « ليبنيز » سراً ، ليخدعه ويحوله عن مشروعه ، فذهب إليه كأنه لا يقصد شيئاً ثم أثار حديثاً عاما عن الشعوب الشرقية ، ولما ذكر بينها اسم مصر أخذ يروج للملك فكرة غزوها واحتلالها ، ليلهيه بها عن غزو بلاده ، ولـكنه لم يستمع لنصائحه.

إتصل بعد ذلك بعظماء أهل عصره من دول مختلفة ، وبالعلماء والمفكرين كأساتذة « بور روايال » «Port-Royal» و « مالبرانش » و « هويجانس » العالم الطبيعى الذى اشتغل معه كثيراً وتأثر بآرائه الطبيعية تأثراً جلياً ، ولقد راسل « سپينوزا » . وفى سنة ١٦٧٦ حين غادر فرنسـا مرّ بهولاندا ، وحاول مقابلته ، فقابله ؛ ولـكن فى احتياط شديد ، لأن سپينوزا كان يرى أن اتصاله بالسياسة يحول دون الثقة به كحكيم. ولما عاد إلى ألمانيا صار صديق دوق «هانوفر» ومستشاره وأمين مكتبته ، وهنا استولت عليـه طائفة عظمى من الشواغل فى الإدارة والسياسة والعلوم كالتاريخ والقواعد والحقوق وفقه اللغـة وعلى الأخص الفلسفة ، وكذلك عنى بمشروعات عظيمة ، فألم عن طريق المرسلين اليسوعيين بمعلومات هامة عن الصين ، ولعل ذلك أيضاً كان لغاية من غايات السياسـة ، وقد تفاوض مع « بوسويه فى التوفيق بين الـكنيستين الـكاثوليكية والبروتستانتية وتوحيدهما ، ولـكنه أخفق ، وقد تحادث مع بطرس الأكبر امبراطور روسيا ليعرض عليه إصلاحات ، وقد أنشأ عدة مجامع وابتكر فى الرياضة حساب الـكميات الصغرى .

ومن هذا كله يبين أنه ليس الرجل الذى ينحصر فى كتاب واحد كاسپينوزا ، وأنه كان لديه قوة على العمل وحركة عقلية منقطعتا النظير ، وغرام بالعلوم إلى حد أنه سئل يوماً لِمَ لَمْ تتزوج ؟ فأجاب قائلا : ليس لدى من الوقت مايسمح لى بالزواج .

وبعد هذه الحياة الحافلة التى قضى أواخرها منعزلا عن الناس ، توفى فى سنة ١٧١٦ فكتبوا على تابوته عبارته المشهورة وهى : « كل ساعة تضيع هى قطعة من الحياة » .

(٢) منتجاته :

حالت المشاغل الجمة التى شملت حياة ليبنتز دون تمكينه من تأليف كتاب جامع يستوعب عرضاً كاملا لمذهبه ، ولهذا كان لابد للباحث من أن يتعقب أجزاء هذا المذهب فى أعيان مؤلفاته أو فى ذلك العدد الضخم من الرسائل التى كتبها إلى أصدقائه وسنحاول أن نشير هنا إلى مايعنينا من هذه المنتجات فى بيان آرائه ، وإليك ذلك :

(١) بيان عن مابعد الطبيعة ، وهى رسالة كتبها لـ « أرنوالچانسينيستى » « Arnauld le Janséniste » فى سنة ١٦٨٥ وتحتوى على أساسيات مذهبه .

(٢) نظرية نظام الطبيعة الجديد ، وهى مقالة نشرت فى مجلة العلماء فى سنة ١٦٩٥

(٣) المحاولات الجديدة على العقل البشرى ، وقد نشر بالفرنسية فى سنة ١٧٠٧ وهى موجز لملاحظات على آراء « لوك » الفيلسوف الإنجليزى التجريبى .

(٤) الألوهية ، وهى رسالة بالفرنسية حول وجود الإله وصفاته ، كانت غايتها إثبات الاتفاق بين الفلسفة واللاهوت .

(٥) دراسة « الموناد » أى نظرية الوحدات الروحانية ، وهى رسالة موجزة كتبت فى سنة ١٧١٤ لـ « أوچين » أمير سافوا ، وقد احتوت على ملخص واضح منمق لرأيه فى الوحدات التى سنمر بها فى فلسفته .

(٣) مذهبه :

تمهيد :

يمكن أن يعتبر ليبنيز تلميذا لديكارت وخصما له فى وقت واحد ، لأنه يسير على منواله فى تقرير أن فى الرياضة المثل الأعلى لجميع العلوم ، ولكنه يهاجم منهجه مهاجمة عنيفة تنتهى إلى تقرير أنه يقدم إلى الباحثين بدل الجواهر فحما ، ويجزم بنقصه لبنائه على أساس غير واضح ، ويعلن أن منطق أرسطو - إذا ضم إلى منهج ديكارت - يمكن أن يسد بعض ثغراته . ومن ناحية أخرى هو يصرح بأنه ألد الخصوم لفكرة الميكانيكية فى الجانب المادى من الوجود ، وهى التى قال بها ديكارت ، وقد صرح بأنه - دون أن يجحد النتائج العلمية التى كشفت حديثاً - يريد أن يوفق بين فلسفة الطبيعة الجديدة وبين نظريات العصور القديمة والمدرسيين بإنكاره الميكانيكية الديكارتية وإعادته نظرية العلة الغائية التى ارتدت فى العصور الوسيطة ثوب العناية الإلهية .

ولقد حدثنا هو نفسه أنه أمضى عشرين عاما فى تكوين هذه النظرية وإصلاحها وإتمامها ومراجعتها .

ما بعد الطبيعة عنده « La Métaphysique »

يؤسس ليبنيز فلسفته على مبادئ علم الطبيعة ثم لا يلبث أن يجتازه إلى ما بعد الطبيعة. هو يوافق بديا على ما أعلنه هذا العلم من أن كل شىء يعود إلى مبدأ الحركة فى الطبيعة ، ولكنه يتساءل عن نوع الحقيقة التى تحتويها هذه الحركة وعن علتها ، ثم يجيب على هذا التساؤل بتقرير أن الحركة نسبية فى كل شىء ، وهذا يقتضى ألا تحتوى

على حقيقة مطلقة . وأما علتها فلم يقل فيها ديكارت ـ فيما يرى ليبنيز ـ أكثر مما قاله القدماء، وبالتالى لم يستطع شرحها إلا بدعواه أنها فعل إلهى ابتدائى . وعند ليبنيز أن الموجود الحقيقى ليس هو الحركة نفسها ، ولكنه القوة التى هى علتها ، والتى هى باقية أثناء وجود الحركة وأثناء انقطاعها الظاهرى أو النسبى (١) ، وذكر هذا القيد ضرورى ، لأن السكون الحقيقى أو المطلق ليس له وجود فيما يرى ، وإنما الحركة والسكون هما صورتان مختلفتان نسبيتان ، أو مظهران متباينان من مظاهر القوة المطلقة التى هى علتهما، وهو يعرفها بما يلى : «هى ما يحمل مع وجوده الحاضر عناصر التغيير فى المستقبل ، أو هى ما يحتوى على منشأ كل التغيرات فى حال ما، وهى كل ما فى وجود الأشياء من حقيقة» (٢) .

وإذاً ، فالعلة الحقيقية للحركة هى القوة المودعة أثناء الخلق فى كل جسم والتى هى محدودة من جهة ، وممنوعة ـ بمعارضة الأجسام المختلفة ـ من السير إلى اللانهاية ، وهذه القوة هى مبدأ غير مادى ، وهى الكائن الحقيقى فى كل مادى .

ومن هذا التقرير يرى المرء كيف أن ليبنيز يبتعد عن ديكارت وينقده ، وأن أهم ما يأخذه عليه هو نظرية الجوهر ، فيقرر أولا أنه لا يوجد جوهران متباينان يدعى أولهما بالفكر ، والثانى بالامتداد كما رأى أستاذه ، وإنما توجد القوة وحدها ، وهو يزعم أن ديكارت ينخدع عندما يعلن أن كل ما نتعقله «فى يقين» من المادة هو الامتداد ، وأن الحركة فى الامتداد هى الظاهرة العقلية الوحيدة ، وهى التغير الوحيد الذى يمكن أن يكون موضوع العلم فى الجسم، لأن الامتداد ليس جوهرا ، وإنما هو أمر ذهنى، كالعدد ولا يمكن أن تشرح به خصائص الأجسام ولا قوانين الحركة ، وذلك لأن الامتداد

(1) et (2) Leibniz, De ipsa natura, édition Erdmann, pages 155, 436 à 466. consulter Höffding. Histoire de la philosophie moderne, t. I p. 365, 366.

هو كثرة محضة، إذ أنه قابل للانقسام إلى غير نهاية[١] . أما الجوهر ، فهوما يستلزم فكرة الوحدة غير القابلة للتجزؤ . وإذا تألف من كثرة ، فإنما هى كثرة ذات وحدات شخصية متباينة تحتفظ كل منها بكيانها الفردى بحيث لا تتلاشى أية واحدة منها فى غيرها ، وهى تدعى بالموناد «monades» ولكل منها خصائص معينة محددة بقانون خاص لا تلتبس بخصائص غيرها إلى حد يضمن لها الوحدة ، وهى بعيدة عن التركب الحقيقى بُعدا يضمن لها البساطة التامة . وعلى هذا تكون القوة جوهرا عاما ، مظاهره «الموناد» أو الوحدات البسيطة الشخصية اللامادية التى لا تركب فيها ولا انقسام والتى ليس التغير فيها إلا انتقالا خاضعا لقانونها الخاص من حالة إلى أكمل منها . ولما سئل ليبنيز عن هذه الوحدات التى لا تتكون من غيرها ، ولا تؤلف غيرها تأليفا كميا ، وإنما هى ترتبط مع هذا الغير فتؤلف بارتباطها موجودا قانونيا غير مادى ، أجاب بأن الوسيلة لفهمها هى موازنتها بنفوسنا الخاصة التى تتميز بمقادير القوى المودعة فيها .[٢]

وهذه « الموناد » أو الوحدات الروحانية هى كنقط ميتافيزيكية أو جواهر فردية غير مادية مجردة ، وقد خلق الإله منها عدداً لا يتناهى ، وهى لا تفنى إلا بأمره ، وكذلك هى لا تنفعل بأى أثر خارجى كما أنه لا ينبعث من كل واحدة منها أى أثر إلى غيرها كأنها توجد على انفراد لا يتغلغل فيها جوهر آخر ولا عرض . وكل واحدة منها خاضعة للتغير الآتى من داخل عمقها ، وهى تحيا وتفعل بطريقة نتخيلها قياساً على الوحدة التى فينا وهى أنيتنا . ولا بد أن تكون تلك « الموناد » مشتملة كنفوسنا على أحاسيس وانعطافات ، وكل واحدة منها تتمثل ما يجرى فيها وفى الأخريات على درجات مختلفة ، ولكنها تعرف بصورة أوضح الأجزاء المتصلة بها من العالم ، ولا

(1) et (2) Leibniz, Système nouveau de la nature, édition Janet 1886, I, II, p. 527-528.

يوجد إلا وحدة وحيدة هى التى لديها عن كل شىء فكر يقينية ومتميزة ، وهذه الوحدة هى الإله الذى هو عقل محض . وأما الوحدات الأخرى ففى طبائعها نفسها مبادئ التحديد والظلمة . ولما كانت هذه الطبائع مختلفة ، فقد كان من الضرورى أن توجد بين معارفها تباينات لاتتناهى . فالفكر فى المعادن والنبات موجود ولكنه أولى ومجرد من إدراك نفسه ، وهو عند الحيوان أكثر نمواً ، ولكنه عند الإنسان يبلغ درجة السمو ويظهر فيه الإدراك الواضح لنفسه كما يظهرُ العقل . وأخيراً على رأس الموجودات يوجد الإله الذى هو فكر محض وعقل مطلق .

ويجب أن نعرف أنه من المعادن إلى الإله أى من أدنى درجات سلم الموجودات إلى قمته ، كل مرتبط ، والكل يحيا ، والكل يعمل ، ولا شىء قاحل أو غفْلٌ . وقصارى القول : إن الوجود قصيدة بديعة تتتابع أبياتها كلها فى نظام وانسجام وجمال .

العالم الحسى :

يرى ليبنيز أن ناموس التماسك السائد بين الموجودات يقتضى ألا يكون هناك تباين أساسى بين الفكر والمادة كما قررت ذلك الديكارتية زيفا ، وإنما الحق أن كل الموجودات مرتبطة ارتباطاً متيناً ، وأن الموجود الجدير بوصف الوجود هو النفوس ، وهى جواهر حية مشتملة على التفكير والرغبات والقوى ، وأن الإله نفسه هو جوهر كامل العقل ، وكامل الفعل ، وأن الكلمة الأولى والأخيرة فى لغز الكون هى القوة الحيـة .

من هذا يتضح إذاً ، أن ليبنيز قد وصل إلى اليقين بأن أسس الأشياء هى حقائق ميتافيزيكية وبأن المادة ليست إلا ظواهر بسيطة ، وهاك البيان :

تتمثل كل واحدة من المونادلعالمها الذى هوعالم الجواهر الروحانيةالبسيطة إدراكا خاصا ، ولكن هذاالتمثل ليس كاملاوليس متميزا ، لأنهالما كانت كل واحدة منهاجوهرا متناهيالم يكن من الممكن أن يكون لديهاعن الصلات المنطقية والحقيقية بين الجواهر الأخرى إلا تمثلات مختلفة ، وهذه التمثلات تخلعها عليها فى نظره الظواهر المحسة القائمة فى الأين والزمن . وإذاً ، فالعالم المحس هو التمثل الخاص للموناد الإنسانية . ولكن ليس معنى هذا أنه سراب محض ، لأن هذه الظواهر ـ بعنوان أنها تمثل الجواهر الروحانية واتصالاتها ـ هي ثابتة الأساس ، ومتينة الارتباط . ومن آيات ذلك أن العلماء لوثاقة ارتباطها وتسلسلها يتنبئون بها قبل وقوعها وماذلك إلا لأن صلاتها قدوافقت ماتقتضيه الحقائق العقلية .

سابقية الانسجام

لكن إذا لم يكن هناك إلا هذه الوحدات ، وإذا كانت لاتتعدى أنفسها ولاتخرج عن نواميسها الخاصة ، فكيف نفسر اتفاقها جميعها ؟ .

يجيب ليبنيز على هذا السؤال بتقريره سابقية الانسجام وهو اتساق وضعه الإله لجميع الكائنات يقتضى ألا يكون لجوهر على آخر أى تأثير حقيقى ، وأن ينمو كل واحد منها حسب نواميسه الفردية كما لو لم يكن موجودا إلا الإله وهذا الجوهر ، ولكنه يقتضى أيضا وجود التئام واتصال بين جميع هذه الكائنات قد ثبتهما الإله مرة واحدة لا يزال أثرها عاملا فيها مادامت موجودة (١) .

---

(1) Leibniz, Système nouveau de la nature, dans l'édition Janet, I. II p. 532-533.

الإنسان

إن اجتماع النفس والجسم أو اتصالهما هو عند ليبنيز أحد تطبيقات نظرية الانسجام السابقة ، فحين يقرر أن النفس تؤثر فى الجسم لا يكون ذلك إلا رمزا ، وإنما النفس - بعنوان أنها جوهر سام - لديها تمثلات أكثر كمالا ، وهى التى تكشف أسباب أفعال الجواهر التى تؤلف أجسامنا . ومن ناحية أخرى هى تدع نفسها تنعطف نحو الأهواء التى تتولد من التمثلات الجسمية ، ولكن ليس معنى هذا الانعطاف أنها تخضع لأثر هذه الأهواء ضرورة فتفقد حريتها ، كلا ، فليبنيز يتمسك بهذه الحرية تمسكا واضحا وإن كان ذلك ليس من السهل عليه مع تصريحه مرارا بأن لكل جوهر ناموسا سابقا يحدد ميوله ، والنفوس بعض هذه الجواهر الخاضعة للنواميس ، ولكن ليبنيز يجيب على هذا بأن الانعطاف لا يتعارض مع الحرية ، وإنما التنفيذ هو الخضوع الفعلى الذى يتعارض معها ، وأن تعريف العمل هو «ما كان ثمرة للفكر الحر» ولما كانت تصرفات النفس كلها ناشئة عن تفكيراتها الخاصة ، فقد استحقت اسم الحرية التامة ، وقد أقر وجود الإمكان ، فأعلن أن هذه التصرفات كما يمكن أن تكون ، هى كذلك كان من الممكن ألا تكون، وهذا هو أساس الخلاف بينه وبين اسپنوزا الذى يقرر أن ما هو كائن كان يجب أن يكون.

على أن رأى اسپينوزا يتناول كل ما فى الكون من موجودات وظواهر وأحداث، أما رأى ليبنيز فهو أخلاقى خاص بالموناد الإنسانية وحدها ، لأن الموناد النباتية والمعدنية لا تتصرف - فيما يبدو لنا - حسب تأملاتها ، وبالتالى لا تكون حرة .

نظرية الأصلح

لا نريد أن نعرض هنا لوجود الإله عند ليبنيز ، فقد استغل فى هذا الصدد ما راقه من براهين القدماء والمتوسطين والمحدثين بعد أن وضح منها الغامض ، وأتم الناقص ،

ونظم المهوش ، وهذا غير كاف لحملنا على ذكر هذه البراهين ، ولكن الذى نراه جديرا بالعناية هنا هو رأيه فى مسألة الأصلح ، فإنشاء العالم عنده يقتضى سابقية الاختيار ، والاختيار يستلزم مرجحا ، والمرجح لايكون لدى الحكيم الا الأصلح ، اذ لايعقل أن الإله يجهل الأصلح ، وإذا كان يعلمه ، فلا يعقل ألا يريده ، وإذا كان يريده فلا يعقل ألا يقدر على تحقيقه ، أما أنه يعلمه ويستطيعه ولا يختاره، فهذا سوء تدبير لايتفق والألوهية الحكيمة . وإذا كان كل ذلك متماسكا وجب أن يكون اختيار الإله هو الأصلح ، وبعبارة أدق : كان اختيار الأصلح واجبا عليه ، بل كان من لوازم الألوهية ، إذ ما الذى يبقى للاله إذا سلب منه العلم أو الاختيار أو القدرة أو حسن التدبير ، وإذا تبين كل هذا وجب أن يكون : ليس فى الإمكان أبدع مما كان .

د — جاسّاندى «Gassendi»

(١) حياته :

ولد «پيير جاساندى» فى مدينة «دينيى» بجنوب فرنسا فى سنة ١٥٩٢ ، ولما نشأ درس اللاهوت والفلسفة دراسة عناية واهتمام ، ولهذا قلد بعض الوظائف الدينية وهو لايزال فى طليعة الشباب. وفى سنة ١٦١٧ عين واعظا ثم لم يلبث أن أسند إليه منصب أستاذية الفلسفة فى جامعة «إكس أن پروڤانس» ولكنه سرعان ما ترك تدريس الفلسفة واشتغل بتدريس الرياضة فى جامعة پاريس وظل بها حتى توفى فى سنه ١٦٥٥

(٢) منتجاته وآراؤه :

بدأ جاساندى آراءه الفلسفية بنقد لاذع سدده فى طليعة حياته العلمية إلى فلسفة المدرسيين ، غير أن المرسوم الدينى القاسى الذى صدر فى سنه ١٦٢٤ ضد المذاهب الحديثة فلسفية كانت أو علمية من جهة ، والحكم الجائر الذى دان جاليليو فى سنة

١٦٣٣ من جهة أخرى كان لهما فى نفس فيلسوفنا أثر شديدإلى حد أن ألجأه إلى إخفاء آرائهومنتجاته ، ولا سيما أنه كان قد اعتنق مذهب كوپيرنيك فى النواميس الكونية .

ومهما يكن من الأمرفإنه كان شديد الإعجاب ببيكون على ندرةالمستسيغين لآرائه فى فرنسا ، وكان متصلا بذلك الفيلسوف التجريبى الإنجليزى «هوبس» كما كان يعتبر أشدالمتحاملين على ديكارت حماسةوأكثرهم لذعا. وفى سنة ١٦٤٤ نشر باللاتينية كتابا فى نقدمذهبه ، وهو نقاش شيق بين المدرستين القياسية والتجريبية ، وقد نشر كذلك الاعتراضات الخامسة على كتاب «التأملات» لديكارت ، وبالإجمال كان فيلسوفا تجريبيا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، فقرر أن وسائل المعرفةالإنسانية هى الحواس ، وأن أصول جميع أفكارنا كامنة فى التجربة وحدها ، وحمل حملة شعواء على الحدس أو البداهة والقياس الديكارتيين .

بيد أن القسم الذى هو أخصب فلسفته ابتكارا والذى سبب له شهرة عظيمة هو محاولاته الخاصة التى كانت الثانية من نوعها بعد محاولات «چيور دانو برونو» فى تجديد الفكرة الذرية عن الكون ، ويبدو أن هذه الآراء الجريئة المتطرفة عن الذر من ناحية وضد البداهة والقياس من ناحية ثانية هى التى حملت ألبير لانج «Albert Lange» مؤرخ المادية فى العصور الحديثة على أن يضعه فى صفوف المجددين إلى جانب ديكارت وبيكون ، وأن يقول عنه : إنه ـ عن طريق البصر اليقينى بالأمور ـ قداختار من بين جميع المناهج القديمة مايتفق خير اتفاق مع الميول الحديثة .

كان من الطبيعى ـ وقد اعتنق جاساندى آراء إيبيكور فى الذر ـ أن يناضل عن شخصيته ومذهبه ضد المهاجمات التى كانت توجه إليه ، على أن اعتناقه لهذه الآراء الذرية لم يأت عفوا ، وإنما كان بعد دراسة طويلة وتأمل عميق ، فقد أمضى أكثرمن عشرين عاما فى دراسة أرسطو ونقد مذهبه، وكان من نتائج هذا المجهود الجبار كتابه

الفلسفى العظيم الذى وضعه باللاتينية والذى بدأه بهدم آراء أرسطو فى سنة ١٦٢٤ وانتهى منه فى سنة ١٦٤٥؛ ولكن طغيان عصره على العلم واضطهاده حرية الرأى قد اضطراه إلى إحراق قسم من هذا الكتاب .

وبعد انتهائه من هدم مذهب أرسطو — فيما يعتقد — أعاد بناء الذرية الإبيكورية على أنقاضه فكتب فيما بين سنتى ١٦٤٦ و ١٦٥٣ مؤلفاته عن إبيكور ثم قفى على آثارها بتدوين مذهبه الخاص ، ومجمله أنه صدر فى آرائه عن ذلك المبدأ الديموكريتى القديم ، وهو أنه من المستحيل أن ينشأ شيء عن لاشيء ، أو أن ينتهى شيء إلى لاشيء ، وهذا يقتضى أن يبقى الشيء الأساسى الذى نشأت منه الكائنات على حاله بقاء تاما أثناء كل تلك التغيرات الظاهرية العارضة ، وهذا البقاء التام لا يتيسر إلا لشيء تتحقق فيه الكثرة والصلابة وعدم قابلية الانقسام ، وهذه الصفات لا تتحقق مجتمعة إلا فى الذر ، ومتى ثبت وجود الذر وجب أن تكون بين وحداته مقادير من الفراغ ليمكن تحرك تلك الوحدات فيها مادام أن حركاتها هى مأتى كل التغيرات التى تحدث فى الطبيعة ، وأن جميع العلل المؤثرة هى ميكانيكية ناشئة من الحركة ، ولما كانت الحركة لا تنتج إلا بالمماسة ، فقد لزم أن تكون كل العلل مادية لكى يمكن تماسها ، وبالتالى لكى يمكن إنتاجها . ولهذا لا تحرك النفس البدن إلا لأنها مادية من بعض جوانبها ، أى من حيث هى نفس غاذية حسية .

غير أن جاساندى — لأمر ما كالتُّقْيَة أو المجاملة أو غيرهما — لم ينته به هذا المبدأ إلى الدهرية التى انتهى بديموكريت وإبيكور إليها ، إذ قرر أن الإله هو خالق الذر ، وأن النفس البشرية مؤلفة من جوهرين أحدهما مادى ، وهو متصل بالإله اتصال استلهام . ولا ريب أن هذا الرأى يشبه رأى الأشعرية الذين بعد أن تتلمذوا على ديمكريت فى نظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يتجزأ عادوا بها إلى الإسلام فأخضعوها لمبادئه

وانتزعوا من الذرات أزليتها وأبديتها وأحلوا محلهما الحدوث وقابلية الفناء بأمر الإله الذى هو وحده الأزلى الفاعل الخالق المدبر .

ومهما يكن من شىء فإن هذاالرأى الجاساندى قدحمل البيئتين : العلميةواللاهوتية كلتيهما على العدول عن الفكرة القديمة التى كانت تعتبر أن مذهب الذرية ينتهى حتما إلى الدهرية ، وليس هذا بالشىء الهين فقد أصبح علم الطبيعة منذ ذلك الحين يستطيع الاشتغال بنظرية الذر حسب ماتدعو الحاجة إلى ذلك . ولاجرم أن هذه نعمة أسداها جاساندى إلى العلم بإزالته تلك العقبة الكأداء من سبيل تقدمه .

على أن هذه ليست هى المساهمة الوحيدة التى قام بها فيلسوفنا فى هذا التقدم ، بل هو قد بذل فى تحقيقه مجهودا عظيما عندما قرر — فى نظرية الآلية الطبيعية — أن للمادة خصائص أخرى غير الامتداد والحركة كثبوت الإحساس مثلا للذر الذى تألفت منه، أو عند ما أقر استمرار قابلية الانقسام رياضيا ووقف الانقسام الفعلى عند حد معين ، وهذا أيضا يذكرنا بذلك الجدل الحاد الذى دار بين أبى الهذيل العلاف والنظام حيث دان الأول — متأثرا بديموكريت — بوجودالجزءالذى لا يتجزأ ، وآمن الثانى ، تبعا لأناجز اجوراس، بقابليةالأجسامالانقسام إلىغير نهاية ، أو يعيد إلى أذهاننا ذكريات تلك المعركة العنيفة التىاندلع لهيبهابينفلاسفة الإسلام والأشاعرة، إذ قرر الأولونأن الأجزاء قابلة للانقسام عقلا لافعلا ، بينما أعلن الآخرون أنها لاتقبل الانقسام لافعلاولا عقلا، ولافرضاولاوهما. وقدأقام كل من الفريقين على صحةرأية حججا ليس هنامجال إثباتها.

ومن الآراءالتى بشر بها جاساندى ودعا إليها فى قوة ونشاط أن الحركةالكونية ليست هىالثابتة الدائمة ، وإنماالمتصف بالثبات والدوام هوالقوة المحركة وحدها . ومن آيات ذلك أن بعض المتحركات ينقطع عنالحركة فيئول إلى سكون ثم يعود إلىالحركة، وما ذلك إلا لانفعاله بفاعل لايزول ولا تنضب قوته ، ويبدو أنه فى هذا الرأى متأثر بجاليليو الذى كان مفتونا به إلىحد بعيد.

Bibliographie

- Textes et traductions des auteurs.

F. Bacon, Oeuvres philosophiques, 1 vol., Delagrave, Paris.

G. Bruno, Cause, Principe et Unité, trad. E. Namer, coll. textes et traductions, Alcan, Paris.

N. de Cusa, De la docte ignorance, trad. L. Moulinier, coll. textes et traductions, Alcan, Paris.

R. Descartes, Oeuvres complètes, édition du centenaire, C. Adam et P. Tannery, 11 vol., Paris 1897-1909.

G. Galilée, Oeuvres, Florence 1842.

G. W. Leibniz, Oeuvres philosophiques, pub. par P. Janet, 2 vol., Alcan, Paris.

— Choix de textes, traduit par Archambault, Rasmussen, Paris.

M. de Montaigne, Essais, 3 vol, édi. P, Villey, Alcan, Paris 1922-1924

Extraits de Montaigne, pub. par P. Villey, Plon, Paris,

P. Pomponazzi, Les causes des merveilles de la nature, tr. fr. par H. Busson, Rieder, Paris 1930.

B. Spinoza, Oeuvres de B. Spinoza, pub. par J. Van Volten et J. P. N. Land, 4 vol., Alcan, Paris.

Ouvrages modernes

Ch. Adam, La Philosophie de François Bacon, Paris.

Berti, Giordano Bruno de Nola, Turin 1889.

E. Bréhier, Histoire de la philosophie, tomes I et II, Alcan, Paris.

L. Brunschvicg, Spinoza et ses contemporains, Alcan, Paris.

E. Chartier, Spinoza, Mellottée. Paris.

V. Delbos, La philosophie, française, Plon-Nourrit, Paris.

— Le spinozisme, Paris, 1916.

— Le problème moral dans la philosophie de Spinoza, Alcan, Paris 1893.

— Figures et doctrines de Philosophes, Paris 1918.

— Malebranche, Plon, Paris.

L. Dimier, Descartes, Paris 1917.

V. Fiorentino, Piétro Pomponazzi, Vérone 1869.

J. F. Fries, Die Geschichte der Philosophie, Zweiter Band, Halle 1840.

E. Gebhart, La Renaissance italienne et la philosophie de l'histoire, Paris 1887.

E. Gilson, La liberté chez Descartes et la théologie, Alcan. Paris.

Halbwachs, Leibniz, Mellottée, Paris.

O. Hamelin, Le systéme de Descartes, Alcan, Paris.

H. Höffding, Histoire de la Philosophie moderne, Tome I, traduction P. Bordier, Paris 1924.

G. Huan, Le Dieu de Spinoza, Alcan, Paris.

Janet et Séailles, Histoire de la Philosophie, Paris 1932.

A. Lange, Histoire du matérialisme, trad, française Paris 1877-1879.

A. Lefranc, Le platonisme et le plotinisme sous la Renaissance, dans « Revue d'histoire littéraire », Paris 1895.

Liard, Descartes, Paris 1881.

L. Mabilleau, Césare Crémonini, la Philosophie de la Renaissance en Italie, Paris 1881.

E. Namer, Les aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno, Paris 1926.

C. Piat, Leibniz, coll. Les grands philosophes, Alcan, Paris.

Prantl, Galilei und Kleper als Logiker, Münchener Sitzungsberichte, 1875.

G. Séailles, Léonard de Vinci, 4ème édit., Paris 1912.

G. Sortais, La philosophie moderne depuis Bacon jusqu à Leibniz, Paris 1920.

F. Strowski, Montaigne, Paris 1912.

— De Montaigne à Pascal, Plon, Paris 1907.

P. Villey, Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne, 2 vol., Paris 1908.

E. Vansteenberghe, Le cardinal Nicolas de cues, Paris 1922.

فهرس

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
مقدمة	٣	التيار العلمى	٣٣
عصر النهضة	٧	ليوناردى ڤانسى	٣٤
تمهيد	٧	كاشفو الكيان الجديد للعالم	٣٥
لون النهضة	٨	كوپيرنيك	٣٦
أسباب النهضة ونتائجها	٩	كيان العالم عنده	٣٧
التيارات الفكرية	١٢	چان كليپير	٣٧
التيار الأرسطى	١٣	جاليليو	٣٨
پييترو پومپونازى	١٣	حياته	٣٨
التيار الأفلاطونى	١٤	المنهج والمبادىء	٣٩
نيكولا الكوزى	١٥	الكيان الجديد للعالم	٤١
چيوردانو برونو	١٦	نظرية الحركة	٤٢
منتجاته وآراؤه	١٧	نظرية المعرفة والنسبية	٤٣
التيار الأخلاقى	١٩	الإعداد للفلسفة الحديثة	٤٥
ميشيل دى مونتينى	١٩	تمهيد	٤٥
حياته	١٩	ميزتا الفلسفة الحديثة	٤٦
مؤلفاته	٢٢	فرانسوا بيكون	٤٧
فلسفته	٢٥	حياته	٤٧
رأيه فى التربية	٢٧	منتجاته	٤٩
رأيه فى الأخلاق	٢٩	مذهبه	٥١
تأثر مونتينى وتأثيره	٣٢	نظرية الأوثان	٥٢
نقد آرائه	٣٣	أوثان النوع	٥٣

ـنوع	الصفحة
ـان الكهف	٥٣
ان السوق	٥٣
ان المسرح	٥٤
ستقراء	٥٥
ـاهب العقلية العظمى	٥٩
ـهيد	٥٩
كارت	٦١
خصيته	٦١
ياته	٦١
لحلم الأول	٦٣
لحلم الثانى	٦٤
لحلم الثالث	٦٥
ؤلفاته	٦٨
لسفته العليا	٦٨
ظرة عامة	٦٨
دأ الأساسى أو العقل	٧٢
هج	٧٣
ـسط الحقائق أو أنا أفكر	٧٩
ـرة الحقيقة الإلهية	٨٣
ين وجود الإله	٨٤
احظات على ألوهية ديكارت	٨٦
الضمان الإلهية	٨٨

الموضوع	الصفحة
فلسفته الدنيا أو الطبيعة عنده	٩١
تمهيد	٩١
المادة	٩٢
نشأة العالم الظاهرى	٩٤
صلة النفس بالبدن	٩٦
فلسفته العملية أو الأخلاق	٩٧
الأخلاق التقليدية	٩٧
الخير الأعلى	٩٨
الحرية الفردية	١٠٠
نقاش وجدل	١٠٢
نقد المنهج	١٠٢
اعتراضات على مابعد الطبيعة	١٠٣
نقد الطبيعة	١٠٥
أشياع الديكارتية وخصومها	١٠٦
تمهيد	١٠٦
مالبرانش	١٠٧
حياته ومؤلفاته	١٠٧
فلسفته	١٠٩
تمهيد	١٠٩
نظرية الكشف بالإله	١١٠
مذهب الفرصية	١١٣
آراؤه الأخلاقية	١١٦

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
سپينوزا	١١٧	تمهيد	١٢٩
حياته ومؤلفاته	١١٧	مابعد الطبيعة عنده	١٢٩
فلسفته	١١٩	العالم المحس	١٣٢
مابعد الطبيعة عنده	١٢١	سابقية الانسجام	١٣٣
الجبرية الـكونية	١٢٣	الإنسان	١٣٤
الجبرية الفردية	١٢٤	نظرية الأصلح	١٣٤
ليبنيز	١٢٦	جاساندى	١٣٥
حياته	١٢٦	حياته	١٣٥
منتجاته	١٢٨	منتجاته وآراؤه	١٣٥
مذهبه	١٢٩	مصادر	١٣٩
		فهرست	١٤٢